Ks. KONSTANTY MICHALSKI C. M.

MISTYKA I SCHOLASTYKA
U
DANTEGO.

KRAKÓW.
NAKŁADEM KSIĘGARNI GEBETHNERA I WOLFA W KRAKOWIE.
1921.

OSOBNE ODBICIE Z „MIESIĘCZNIKA KATECHETYCZNEGO“.

Z DRUKARNI L. WIŚNIEWSKIEGO — LWÓW, OSSOLIŃSKICH 16.

U zbiegu XIII i XIV wieku dokonuje się w Niemczech i Włoszech popularyzacja spekulacyj filozoficzno - teologicznych w języku narodowym. W Niemczech spełniają to dzieło albo sami mistycy albo też filozofowie, którzy nad mistyką spekulują. Najpierw zjawia się jako przepiękna perła mistycznej literatury niemieckiej *Das fliessende Licht der Gottheit* Mechtyldy z Magdeburga, a dopiero potem zaczyna działać bardzo produktywnie strasburska grupa mistyków i teoretyków mistyki z zakonu św. Dominika. Cechą tej grupy były dociekania na tle filozofji neoplatońskiej z wybitnem uwzględnieniem idei perypatetycznych. Bardzo silny oddźwięk tych spekulacyj odezwał się w kazaniach niemieckich Eckharta — nie mam obecnie na myśli jego dzieł łacińskich — dalekie tylko ich echo pobrzmiewało w pismach bł. Suzona.

Czem dominikanie strasburscy byli dla Niemiec, tem był Dante zrazu dla Włoch, zrazu, gdyż z biegiem czasu miały jego myśli wstrząsać całym światem chrześcijańskim. Do niedawna sądzono, że Dante przełożył Summę teologiczną św. Tomasza z Akwinu w poetyczne tercyny włoskie; w miarę jednak jak się pogłębiała znajomość filozofji średniowiecznej, zaczęła także blada twarz Dantego nabiegać krwią i kolorami, stawał przed nami człowiek, który się starał przepracować poprzez wszystkie trudności, wyrzucone na powierzchnię przez ścierające się wówczas cztery prądy filozoficzne, stary augustynizm i budzący się nowy neoplatonizm, perypatetyzm arabski i perypatetyzm chrześcijański. W czwartej sferze niebieskiej słońca spotyka się poeta nietylko ze św. Tomaszem i Albertem W., ale także z przedstawicielem augustynizmu, św. Bonawenturą, z neoplatonikiem Pseudo-Areopagitą, wreszcie, co bardzo znamienne, ze Sigerem z Brabantji, w którego pismach wpływ perypatetyzmu arabskiego

znalazł najjaskrawszy swój wyraz. Obok tego ujrzał Dante w sferze słońca światła szeregu mistyków, jak Ryszarda od św. Wiktora, św. Franciszka z Assyżu, wreszcie wizjonera Joachima de Floris, a gdzieindziej św. Bernarda. Już ten dobór niebian z rozmaitych obozów filozoficznych i duża stosunkowo grupa mistyków świadczy wymownie o usposobieniu Dantego i o jego predylekcji.

Chcąc odtworzyć poglądy filozoficzno-teologiczne Dantego, można obrać podwójną drogę: albo się ułoży w logiczny system odpowiednie idee, rozprószone w jego dziełach, albo też podkreśli się przedewszystkiem te myśli, które były dla poety prawdziwemi idées-forces, które pracowały w jego duszy jako siły twórcze i stały się centralnemi motywami w jego pismach, zwłaszcza w Boskiej Komedji; z całej zaś reszty stworzy się ramy dla tego żywego obrazu. Obieram metodę drugą.

I.

Dla Dantego filozofja nie była dziedziną oderwanych od życia spekulacyj, lecz z tem życiem jak najściślej się łączyła, tłumaczyła jego zagadnienia, wskazywała ostateczny cel, określała człowiekowi jego w wszechświecie stanowisko. Dowód tego w tem, że w X i XIII pieśni Raju św. Tomasz z Akwinu z pośród wszystkich mędrców, zjawiających się w sferze słońca, uznaje Salomona za tego, który nad całą góruje resztą, bo nie gubił się w drobiazgowych dociekaniach, nie związanych z zadaniami życiowemi, ale posiadał mądrość królewską.

Ta piąta jasność nad wszystkie tu droga (X, 110)
On był królem i mądrości życzył
Od Boga, by był władcą nad mocarze,
    Nie zaś, by niebios ruchadła policzył,
    Lub dwu przesłanek, co są sobie sprzeczne:
    Musu z przypadkiem następstwo wytyczył:
Zgadł, są-li dźwignie ruchu ostateczne,
Wkreślił w półkole trójkąt, gdzieby wcięcie
Kąta prostego nie było konieczne.

Dowód także w tem, że całą pieśń XXI Raju poświęcił poeta świetlanej, ascetycznej postaci św. Piotra Damiani, który przez reakcję przeciw przesadnej dialektyce wędrownych nauczycieli posuwał się wprawdzie aż do zlekceważenia wiedzy świeckiej, ale zato wysoko podniósł sztandar życia chrześcijań-

skiego i zakonnego w XI wieku [1]). Nie należy także zapominać, że w empireum na najwyższe szczeble prowadzi poetę nie kto inny, tylko św. Bernard, który wszędzie i ciągle ścigał Abelarda za jego racjonalizowanie wiary i głosił hasło m ą d r o ś c i z b a w c z e j, płynącej z ewangelji.

Cała twórczość Dantego wykazuje, że zagadnienia etyczne wchodziły w krąg jego najżywszych interesów, cała zaś Boska Komedja tworzy niezbity dowód, że pierwiastek moralny złączył się u niego jak najściślej z pierwiastkiem religijnym, że z niego czerpał swą inspirację i siłę. W Boskiej Komedji wypowiedziała się najzupełniej dusza poety i dlatego też obieramy to dzieło za punkt wyjścia w wykładzie, nie zapominając jednak o doniosłem znaczeniu C o n v i t o. Potrójna idea wyzwolenia duszy ze zła, wewnętrznego jej oświecenia i zjednoczenia z Bogiem tworzy oś poematu, około której układają się wszystkie inne myśli.

1) I d e a w y z w o l e n i a ze zła moralnego wiąże się z pojęciem v i a p u r g a t i v a średniowiecznych mistyków.

Zagadnienie wyzwolenia wiecznie dręczy ducha ludzkiego, stęsknionego za wolnością, doskonałością i nieskończonością, a zamkniętego zewsząd w tem, co ciasne, niedoskonałe, co grozi ujarzmieniem. Pęd do wydobycia się z niewoli czy rozterki politycznej, z nędzy ekonomicznej lub intelektualnej nie pozwala nigdy spocząć człowiekowi, to prawda, ale zawsze najgłębiej głębokiemi wstrząsało duszami zagadnienie zła nie tyle w postaci cierpienia, ile raczej w postaci winy moralnej, z której się rodzi cały szereg smutnych następstw, wdzierających się głęboko w duszę. To też myśl o wyzwoleniu ze zła moralnego wchodzi we wszystkie misterja religijne na dalekim wschodzie i u starożytnych Greków, zjawia się w poezji (tragedje) i filozofji (neoplat.), a centralną ideą religji chrześcijańskiej nie jest nic innego, jak tylko wyzwolenie z grzechu i jego następstw.

Dante patrzał na rozdartą przez walki wewnętrzne ukochaną Italję, patrzał na wzrastający w świecie chrześcijańskim zamęt i dlatego tęsknił za ideałem zjednoczenia Italji i wszystkich ziem chrześcijańskich pod jednem cesarskiem berłem, tęsknił za powszechnym pokojem. Wygnany z ojczyzny zakosztował,

---

[1]) Zob. J. A. Endres, Petrus Damiani, Münster 1910.

czem jest gorzki chleb wygnania, jak nieszczęsną jest dola tułacza i dlatego gniew wzbierał w jego piersi na Florencję, gniew razem z tęsknotą, i dopiero wtenczas znalazł trochę spokoju, kiedy przekroczył furtę klasztoru franciszkańskiego w Rawennie. Po utracie ukochanej Beatryczy zwrócił się po pociechę do filozofji, ale niebawem miał się przekonać, że w tej dziedzinie staczano wówczas zaciekłe walki i trzeba było olbrzymiego wysiłku i myśli i woli, ażeby się przebić z tego odmętu do jasnego poglądu. Dążność do wyzwolenia z tych bied osobistych i ogólnych odbiła się wielokrotnem echem i w rozmaitych stopniach natężenia w Boskiej Komedji, ale tylko idea wewnętrznego oczyszczenia ze zła moralnego miała się stać osią poematu.

Własne upadki, poczucie własnej winy skłoniły Dantego do zajęcia się problemem grzechu, bo i on „w życia wędrówce“ dostał się na „błędne manowców koleje“, a przecież dla człowieka, odczuwającego silnie piękno ideału moralnego, nie może być po upadku głębszej tęsknoty nad tę, która dąży do wyzwolenia. Upadki swoje zaznaczył Dante wprawdzie w kilku tylko słowach, ale proces duchowego zmartwychwstania wypełnia połowę jego poematu. Raz wyznaje swoje grzechy sam poeta [1]), drugi raz odsłania je bezlitośnie Beatrycze przed zawstydzonym winowajcą [2]), ażeby następnie wyjawić pobudkę, która go wreszcie skłoniła do odwrotu:

Nic nie pomogło zsyłać nań natchnienie,
W snach go ostrzegać i przez inne próby
Wołać do siebie; w małej miał je cenie,

Tak ciężko upadł, że wszystkie rachuby
Zbawienia spełzły na nic i zawiodły,
Zostało go wieść przez naród zaguby.

Szlachetniejsze, idealne pobudki nie zdołały już oddziałać na uwikłaną w grzechu duszę poety; trzeba było potężniejszego dreszczu, zrodzonego z wizji piekła na to, by namiętne usta odwróciły się od zakazanego owocu. Przegląd kręgów piekielnych łączy się z ideą wyzwolenia, gdyż groza, idąca z gehenny mąk, wywołuje w duszy Dantego skomplikowaną reakcję psychologiczną oswobodzenia z grzechu i jego następstw. Na reakcję tę

---

[1]) Purg. XXX, 34—36.
[2]) Purg. XXX, 124—133.

składają się dwa głównie pierwiastki, jednym jest uczucie skruchy w najrozmaitszych tonach i odcieniach, drugim łaska:

I do godności swej póty nie wróci,
Póki przez skruchę nie odzyska maju
Łask, uwiędłego w gorącościach chuci.
(Purg. VII, 73—85).

Więc sam Bóg musiał spieszyć pełen pieczy...
(Purg. VII, 1—5[1]).

Te dwa czynniki, jeden idący z dołu, żal, i drugi, idący z góry, łaska, wchodzą w pojęcie chrześcijańskie wyzwolenia z nędzy moralnej, z grzechu.

Ten sam problem podejmie Goethe w Fauście, ale rozwiązanie nie będzie to samo. Żal jako uczucie, tryskające z duszy w poczuciu własnej winy, jest u Fausta uczuciem nieznanem i stąd też jego ocalenie zjawia się bez przygotowania jako Deus ex machina. W miejsce skruchy występuje u Fausta czynnik twórczej pracy: Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen; a tylko w duszy Gretchen mieszka wyzwalający żal. Toteż przez chrześcijańskie pojęcie *καθάρσις* zbliża się do Boskiej Komedji raczej trzecia część Dziadów Mickiewicza, aniżeli Faust, zbliża się dlatego, że w niej odzywa się energicznie pierwiastek skruchy i płynącej ze skruchy ekspiacji — zbliża się także dlatego, że w niej, jak u Dantego, oczyszczenie wewnętrzne posiada cechę religijną, dokonując się w związku z łaską, wyproszoną przez przyjazne dusze w myśl dogmatu o świętych obcowaniu. Także samowyzwolenie człowieka bez łączności z Bogiem, a tembardziej samowyzwolenie przez wyzwolenie z Boga, sprzeciwiało się zarówno religijnym przekonaniom Dantego jak i Mickiewicza i wystąpiło w mniej lub więcej ostrej formie u myślicieli innego typu od Maxa Stirnera aż do Ellen Key.

Już nie tylko za dowód prawowierności, ale także za dokument subtelnej obserwacji psychologicznej ze strony Dantego trzeba uznać myśl, że najtrudniejszym, lecz zarazem i najpewniejszym wyrazem uznania winy jest jej wyznanie (piękna scena początkowa w pieśni XXXI Czyśca), że gdzie się zjawia szczera reakcja przez skruchę na grzeszną przeszłość, tam też musi być dobra wola na przyszłość (Piekło XXVII, 118—12—),

[1]) Por. także Purg. XXIII, 81.

że wreszcie palący płomień cierpienia zawiera w sobie moc ekspiacyjną (stopniowe znikanie krwawych stygmatów z czoła poety w pochodzie przez czyściec). Z największą siłą przemawia idea wyzwolenia w pieśni VII Raju, tam, gdzie poeta nawiązał własne zmartwychwstanie do ofiary na Golgocie, otwierając przed nami olbrzymie horyzonty myśli chrześcijańskiej i zamieniając dzieje własnej duszy na jeden z momentów w olbrzymim dramacie ludzkości, który się rozgrywa pod ramionami zbawczego krzyża Chrystusowego. Zdaje się, jakoby cała treść tej pieśni o ogólnej ekonomji zbawienia przeniosła się do Boskiej Komedji ze Summy św. Tomasza z Akwinu (S. th. III, qu. I, a 1, 2).

2) — W Convito (tr. III, c. 13) spotykamy zdanie, że nie może się w mądrości zatapiać, nie może filozofować ten, kto w sobie niema i nie czuje miłości, że zatem szatan, w którym zamieszkała nienawiść bez skry miłości, nie jest zdolnym do aktów tej najwyższej ludzkiej wiedzy, jaką jest filozofja. Myśl oderwana, teoretyczna z Convivio zamieniła się w Boskiej Komedji na pochód duszy do światła i nadświatła przez odradzającą się w niej miłość: via purgativa mistyków wchodzi w via illuminativa.

Via purgativa, praca nad usunięciem z duszy wszelkich śladów grzechu, wszelkich złych dyspozycyj posiada cechę negatywną, pozytywny natomiast charakter zjawia się w via illuminativa, w pracy nad poznaniem prawdy i to wszelkiej prawdy w związku z ostatecznem zadaniem życiowem. Pierwszy rodzaj pracy obejmuje przedewszystkiem afektywną stronę duszy, drugi odnosi się pierwszorzędnie do jej władz poznawczych. Co średniowieczna spekulacja myślowo rozróżniała w życiu wewnętrznem człowieka dla dokładniejszego poznania i jaśniejszego przedstawienia, tego bynajmniej nie uważała za rzeczowo rozdzielone, przeciwnie, najwybitniejsi teoretycy życia mistycznego podkreślali energicznie żywy związek między uczuciem i wolą z jednej strony, a rozumem z drugiej. Żeby się o tem przekonać, wystarczy zajrzeć do klasycznych dzieł z teorji mistyki, jakiemi są między innemi Benjamin Maior Ryszarda od św. Wiktora[1]) i Itinerarium mentis in Deum św. Bonawentury. Ró-

[1]) Benjamin Maior l. II, c. VI, Migne col. 149/140, l. IV, c. 6. Migne 196, col. 140, nadto 690, 693.

wnież u Dantego idea wyzwolenia ze zła moralnego łączy się nierozerwalnie z drugą ideą wewnętrznego oświecenia. Nie ulega wątpliwości, że nie zrozumie Boskiej Komedji, kto nie pozna ducha średniowiecznej mistyki. Nie zamierzam tu przecież bezcelowo wymieniać wielu autorów i wiele dzieł, bo dla wielości drzew nię zobaczyłoby się lasu, nie ujęłoby się całości. Zaznaczę tylko główne myśli dwóch dzieł o kontemplacji, które mojem zdaniem najsilniej natchnęły Dantego i wspomnę krótko o symbolice średniowiecznej, bo w takiem oświetleniu druga idea Boskiej Komedji wystąpi nadzwyczajnie jasno.

Dziełami, które mam na myśli, są: *Benjamin Minor* i *Benjamin Maior* Ryszarda od św. Wiktora, tego mistyka, o którym powiedział Dante, że „był więcej niż człekiem padołu" i

> „tak szczytnemi
> Zadaniami miał zajętą głowę,
> Że mu dłużyło się ulecieć z ziemi
> (Raj, X, 132—136).

Kontemplacja jest według Ryszarda podobnie jak rozmyślanie pewnego rodzaju poznaniem, ale wyróżnia się przez to, że ujmuje prawdę w lot wśród uczucia radości i podziwu, że odrazu zdobywa sobie wgląd w jakikolwiek stan rzeczy, gdy tymczasem rozmyślanie dochodzi do tego celu stopniowo na drodze mozolnego nieraz rozumowania. Kiedy jednak już raz dotarło się do prawdy nawet i przez pracowitą analizę, przez wnioskowanie, to umysł rozkoszuje się w końcu wpatrywaniem w zdobytą treść, ogarniając naraz jej całość czyli rozmyślanie przechodzi w kontemplację [1]). Dwukrotnie przedstawił Ryszard obraz życia kontemplacyjnego, raz w Benjamin Minor w posób alegoryczny, drugi raz w Benjamin Maior w sposób systematyczny. Cała alegorja życia kontemplacyjnego w Benjamin Minor opiera się na różnicy charakterów i stanowisk, jakie posiadały osoby należące do rodziny patrjarchy Jakóba. Pomijając szczegóły genealogiczne i drobiazgowe dystynkcje, zaznaczę tylko, że jedna żona Jakóba Lia, symbolizuje życie czynne v i t a a c t i v a, druga, Rachela, życie kontemplacyjne, *vita contemplativa* [2]). Z po-

---

[1]) Benjamin Maior, l. I. c. IV, Migne P. L. 196, col. 67, 68. nadto col. 1102.

[2]) B. Minor c. II, III Migne P. L. 196, col. 2, 3, c. V, — col. 5. c. XIV — col. 10.

śród synów starszy, Dan, przedstawia ten rodzaj kontemplacji, gdzie główną funkcję spełnia jeszcze wyobraźnia, a cała tendencja zmierza do odstraszenia od grzechu przez obraz kar piepielnych we formie plastycznej, działającej na zmysły. Nephtali, syn młodszy, staje się wyrazem kontemplacji wyższej, która już sięga do sfery nadzmysłowej i zmierza do rozpalenia w duszy płomienia miłości dobra moralnego przez wizję intelektualną rozkoszy niebieskich. Jak wyobraźnia nadaje dodatkowo wizjom intelektualnym kontemplacji wyższej żywy, działający na zmysły koloryt, tak naodwrót intelekt wkracza przez akty poznawcze w sferę kontemplacji wyobraźniowej, ułatwiając zrozumienie jej przedstawień [1]).

W Benjamin Maior mamy wykład szczegółowy i systematyczny sześciu stopni życia kontemplacyjnego. Na dwóch pierwszych stopniach pozostaje kontemplacja w dziedzinie wyobraźni [2]), na dwóch następnych podnosi się do wyżyny prawd, dostępnych jedynie dla umysłu [3]), na dwóch ostatnich wreszcie wkracza w sferę, gdzie się kończy natura, a rozpoczyna się gratia, ekstaza, objawienie [4]).

Punktem wyjścia dla poznania w pierwszej dziedzinie jest świat, dany w wyobraźniach zmysłowych, w drugiej nasze własne życie psychiczne, w trzeciej nadprzyrodzone światło Boże, ekstaza. Niema jednak między trzema sferami kontemplacji tak nieprzebytego przedziału, żeby wyobraźnia i objawienie nie mogły wkroczyć w sferę intelektu lub nawzajem intelekt nie mógł sięgnąć do pierwszej sfery wyobraźni i do ostatniej objawienia, ekstazy. Tylko wtenczas, kiedy się uwzględni tę zdolność intelektu do wkraczania w dziedzinę zarówno wyobraźni, jak i objawienia, tylko wtenczas zrozumie się bez trudności

---

[1]) Tamże c. XVIII, col. 12, 13... c. XXII, col. 15 16.

[2]) Tamże lib. I, c. VI, Migne 196, col. 70, 73.

[3]) Tamże lib. I c. VI, Migne 196, col. 71, c. XII, col. 90, l. III, c. III, V, col. 113, 118, c. VIII col. 114.

[4]) Ryszard odróżnia imaginatio (sensus), ratio i intellectus (poznanie prawd objawionych) i stąd pochodzi u niego podział przedmiotów poznania na sensibilia, intelligibilia, intellectibilia: „Sensibilia dico quaelibet visibilia et sensu corporeo perceptibilia. Intelligibilia autem dico invisibilia, ratione tamen perceptibilia. Intellectibilia hoc loco dico invisibilia et humanae rationi incomprehensibilia. Ex his ergo sex contemplationum generibus quattuor inferiora versantur maxime in rebus increatis atque divinis itd. Ibid. col. 72.

rozgrupowanie Ryszardowe przedmiotów kontemplacji na wymienione trzy sfery.

W pierwszej poznaje się więc nie tylko widzialną przyrodę, ale i całą etykę, poznaje się wszystkie czyny ludzkie razem z prawem ludzkiem i Boskiem jako normą ich moralności[1]). Do przedmiotów poznania w drugiej sferze należą wszelkie fakty naszego życia psychicznego, funkcje oraz istota tak woli jak i intelektu[2]). Jako rys bardzo znamienny należy podkreślić fakt, że Ryszard wyłącza z dziedziny dostępnej dla rozumu zagadnienie samej istoty duszy, przesuwając je do trzeciej dziedziny ekstazy i objawienia[3]).

Jednak i przez pracę intelektu można zdaniem Ryszarda dotrzeć do jakiejś wiedzy o duszy i jej nieśmiertelności, do wiedzy, której lekceważyć nie należy, ponieważ tylko ona nadaje pewien sens naszym zmaganiom się z żywiołowemi popędami, tylko ona przez ideę życia pozagrobowego podtrzymuje siły duszy w trudnym procesie wewnętrznego usprawiedliwienia[4]).

W procesie tym współdziałają i łaska i wola ludzka, ale sposób ich współdziałania osnuwa mgła tajemnicy, której myśl ludzka nie potrafi przeniknąć[5]). W zakres trzeciej sfery kontemplacji wchodzą prawdy, które przewyższają siłę intelektu. Z pośród nich jedne, pierwszego stopnia, są supra rationem, ale nie praeter rationem, inne, drugiego stopnia, są supra rationem et praeter rationem. Ażeby dojść do kontemplacyj jednych i drugich, musi się dusza podnieść ponad własne siły przez łaskę[6]).

---

[1]) Benjamin Maior, l. II, c. VI—X, Migne 196, 83—88.

[2]) Benjamin Maior l. III, c. III, Migne, col. 112, 113, c. V, col. 115, 116, c. IX, col. 119, c. XIII, col. 122, 123, l. III, c. XX—XXIV, col. 129—136.

[3]) Sed numquid, quomodo vides voluntatem tuam, quomodo nosti cogitationem tuam, potes aeque videre vel nosse animae tuae substantiam?... Procul dubio in hac parte humanus intellectus caecus est a nativitate et necesse habet quotidie clamare: I l l u m i n a oculos meos (Ps. XII). Profecto, si quis, quae huiusmodi sunt, in hac corruptibili vita carne videre potuit, per mentis excessum supra semetipsum ductus fuit, et in eo, quod vidit intellectus humani metas, non propria industria, sed ex revelatione divina transcendit. Sed quidquid in hunc modum humana experientia potuit attingere, constat nimirum illud ad aliud contemplationis genus pertinere. Ibid. l. III, c. XIV, col. 123, 124.

[4]) l. III, c. XIV, col. 123

[5]) l. III, c. XVI, col. 125.

[6]) l. IV, c. II, col. 136, c. III, col. 137.

Dopiero w takim stanie kontemplacji ekstatycznej widzi umysł całe szeregi argumentów na prawdy pierwszego stopnia tak, iż może je i po fazie zachwytu udowodnić innym; prawdy natomiast drugiego stopnia odsłaniają się jedynie w chwili widzenia przez łaskę [1]. Do prawd pierwszego stopnia zalicza Ryszard naukę o istocie i doskonałościaeh Boga, inaczej mówiąc, całą teodyceję; do kontemplacji drugiego stopnia należą jego zdaniem wyłącznie prawdy objawione, jak tajemnica Trójcy św. [2].

Na Ryszardzie oparł się niezawodnie św. Bonawentura, kiedy w „Itinerarium“ rozdzielił przedmioty kontemplacji na trzy grupy: infra nos, intra nos, supra nos, wyrażając równocześnie w sposób symboliczny 6 stopni kontemplacji przez sześć skrzydeł cherubina, co krwawemi stygmatami przeszył dłonie, stopy i bok św. Franciszka z Assyżu. Zobaczymy niebawem, jak dalece i Dante zostawał pod natchnieniem Ryszarda.

Przejdźmy do symboliki średniowiecznej. Słusznie w pewnej mierze powiedział Taylor [3], że człowiek średniowieczny myślał i czuł symbolami. Upodobania te objawiły się zarówno w uczonych dziełach teoretycznych jak i w twórczości artystycznej.

Nie poprzestając na wykładzie alegorycznym Biblji, zebra Rabanus Maurus alfabetycznie w rodzaj encyklopedji wyrazy Pisma św. zrozumiane wsposób ałegoryczny [4]. Walafrid Strabo użył obficie alegorji w słynnej *Glossa ordinaria*, Honorius z Autim utrwalił ją w kazaniach przez swoje S p e c u l u m ecclesiae. Durandus wyjaśnił bogactwo symboliki liturgicznej w R a t i o n a l e d i v i n o r u m o f f i c i o r u m, P h y s i o l o g u s stał się źródłem symbolicznego ujmowania całej fauny; aż wreszcie wszystkie te symbole i alegorje razem z całą tradycją katakomb i bazylik zakwitły wszystkiemi barwami tęczy w witrażach gotyckich katedr, zjawiły się na fasadach i portalach w Reims, Chartres, Paryżu, — wszędzie, gdzie gotyk święcił swe triumfy; weszły do poezji świeckiej i kościelnej, weszły wszędzie, gdzie artysty-

[1]) l. IV, c. III, col. 137. Nie zajmując się na tem miejscu bliżej poglądami Ryszarda, zaznaczam tylko, że wstępne rozdziały z dzieła jego De Trinitate należy interpretować w związku z Benjamin Maior, zwłaszcza z trzecim rozdziałem ks. IV, a wtedy zarzuty racjonalizmu same przez się odpadną.

[2]) l. IV, c. XVII. Migne, col. 156, l. IV. c. XVIII, Migne col. 158.

[3]) H. O. Taylor. The mediaeval mind, London 1911, t. II, p. 43.

[4]) Allegoriae in universam sacram scripturam. Migne, P. L. 112.

styczna dusza średniowieczna rodziła swych myśli przędzę i uczuć kwiaty. Już Walafrid Strabo wprowadził (De visionibus Vettini) alegorję do obrazowego opisu podróży przez piekło, czyścową górę i niebo, odbywającej się pod opieką przewodnika i wśród aluzyj do współczesnych stosunków. Alanus de Insulis stworzył olbrzymią alegorję poetycką w *Anticlaudianus*, gdzie Prudentia, jadąc w poselstwie od Natura, dociera poprzez wszystkie nieba Ptolomeusza do empireum, ażeby u Bożego tronu złożyć pokorną prośbę. Na widok piękna niebieskiego Prudentia popada w zachwyt, z którego ją budzi Theologia i uchyla jej rąbek otaczających tajemnic. Zjawił się wreszcie symbol w pismach mistyków Hugona (De arca Noe morali, De arca Noe mystica) i Ryszarda (Benjamin) od św. Wiktora, ażeby wyrazić wewnętrzne przeżycia duszy, wzlatującej do Boga na skrzydłach kontemplacji.

Przez piekło i czyściec przeprowadza Dantego Wergili, który ma symbolizować filozofję; z rąk Wergilego odbiera poetę Beatrycze, ażeby jako symbol teologji w pochodzie przez niebo wyjaśnić mu tajemnice dla rozumu niedostępne. Obydwu przewodników po zaświatach pojmowali częstokroć komentatorowie jako czyste alegorje bez krwi i kości i, co najważniejsza, bez duszy tak, iż w Boskiej Komedji odnajdywało się wszystko prócz tętna życiowego. Na tę przesadną jednostronność w interpretacji alegorycznej zwrócił w najnowszych czasach uwagę Ks. Dr. Engelbert Krebs, bardzo dobry znawca filozofji i teologji średniowiecznej[1]).

Opierając się na tradycji scholastyki średniowiecznej (Aleksander z Hales) odróżnił on alegorję osób czyli alegorję Paulińską od alegorji faktów, zdarzeń. W pierwszej postacie własną swoją osobą nie budzą żadnego zgoła interesu lecz wskazują tylko za siebie na inną jakąś rzeczywistość: tak u św. Pawła (Gal. III, 24) Hagar i Sara przedstawiają Stary i Nowy Zakon, tak u Dantego pomiędzy innemi Rachela i Lia (Purg. XVII, 1—106) oznaczają życie kontemplacyjne i czynne. Daleko więcej poezji mieści się w alegorji drugiego rodzaju, gdzie osoby, wkraczające przez swoją akcję w darzenie, zamieniają się już

[1]) Dr. E. Krebs, „Scholastisches zur Lösung von Danteproblemen, Görresgeselschaft, 3. Vereinsschrift für 1913.

w oderwane personifikacje, a natomiast samo zdarzenie konkretne wyraża jakąś ogólną ideę. Dante rozprawia teoretycznie o tego rodzaju alegorji w Convito (tr. II, c. 1), ażeby ją następnie zastosować w Boskiej Komedji.

Wergili był dla Dantego postacią żywą, mistrzem życia szlachetnego i taką żywą postacią pozostaje też w dwóch częściach poematu, ale równocześnie sam fakt wpływu Wergilego na poetę wyraża ideę, że w filozofji starożytnej mieści się bogate źródło światła dla każdego umysłu. Żywą i ukochaną nad wszystkie inne osobą była dla Dantego Beatrycze; ona go jeszcze z zaświata przez swoje wstawiennictwo wprowadziła na drogę dobra i zbliżyła do światła łaski. A jakie znaczenie tego faktu? W dyskusjach ówczesnych występuje często teza, że teologja czerpie swą treść z tej wiedzy, jaką posiadają Bóg i święci w niebie. Fakt oddziaływania Beatryczy na Dantego wyrażałby więc ogólną myśl o komunikacji natchnień, światła i prawd przez Boga i świętych. Szczere, osobiste przeżycia poety nabierają w ten sposób znaczenia symbolów i ogólnoludzkich prawd życiowych, nie tracąc nic z tego czaru i tej siły wzruszeniowego oddziaływania na innych, jakie posiadają dzieje duszy bogatej, głębokiej. Pierwiastek własnych przeżyć Dantego chwyta nas w Boskiej Komedji odrazu za serce, a równocześnie otwierają się przed naszą myślą dalekie horyzonty, zbudowane z poglądów filozoficzno-teologicznych poety na wszechświat.

Natchnienie do wprowadzenia do Boskiej Komedji Beatryczy nie jako bezdusznej personifikacji lecz jako postaci żywej mogło zresztą przyjść i prawdopodobnie przyszło z zewnątrz. Ks. Miguel Asin Palacios, profesor uniwersytetu w Madrycie, ogłosił niedawno temu dzieło p. t. La escatologia musulmana en la Divina Comedia (Madryd 1912), gdzie stara się wykazać związki, które łączą Dantego z poezją arabską, opisującą podróż Mahometa do nieba. Szczególniej syryjczyk Abu l Ala... al Maari (973—1037) i hiszpan Abenarabi (Ibu al Arabi, 1165—1240) skupiają na sobie uwagę Ks. Palaciosa. Otóż w tych źródłach arabskich przedstawia się piekło jako olbrzymi lej o 7 kręgach, gdzie pełno skał i rzek i cmentarzysk; zjawia się w nich także góra czyścowa, uwieńczona u szczytu rajem. Nas najwięcej interesuje szczegół, że Abu l Ala wysyła do raju ukochaną nie-

biankę na spotkanie wędrowca, którego podróż po zaświatach nabiera znaczenia ogólnej idei. Czy przyjmiemy, że Dante zapoznał się ze światem legend arabskich bezpośrednio, czy też, że pośrednikiem był Brunetto Latini, to sam fakt zależności zdaje się być niewątpliwym. Nas najwięcej zajmuje pytanie, o ile Dante uległ wpływom arabskim, wprowadzając do poematu nie martwą alegorję, ale żywą Beatrycze, która jednak przez fakt głębokiego oddziałania na poetę wyraża ogólną myśl o współpracy światła Bożego w procesie rozwojowym każdej duszy ludzkiej. Odpowiedź nie może być prostem „tak" lub „nie", ale musi sięgnąć do scholastycznego distinguo. Źródla arabskie mogły Dantemu natchnąć pomysł wprowadzenia Beatrzyczy do Boskiej Komedji, mogły mu nawet podsunąć wszechludzką ideę wewnętrznego oczyszczenia, a nawet ideę oświecenia, ale Dante ideę oczyszczenia duchowego przekształcił i uchrześcijanił, kiedy ją związał, jak widzieliśmy, z ofiarą krzyża, ideę zaś stopniowego oświecenia przeprowadził na wzór jednego z największych teoretyków mistyki chrześcijańskiej Ryszarda od św. Wiktora wprowadził ją nawet do swej filozofji, prawdopodobnie pod wpływem św. Augustyna i związał zręcznie z nauką Kościoła o lumen gratiae i lumen gloriae.

Zauważyliśmy, że w Benjamin Minor Ryszarda od św. Wiktora Dan ma odstraszyć od zła przez obraz plastyczny piekła tak, jak Nephtalim ma rozbudzić w duszy aspiracje do dobra moralnego przez wizję nieba. Jednak dwie te postacie nie przemawiają do nas przez żaden szczegół swego życia, spełniając tylko funkcję alegorji pierwszego rodzaju. Dante posiadał bogatą, wrażliwą duszę artystyczną i dlatego zastąpił martwe symbole Ryszarda przez osoby, związane z własnemi serdecznemi przeżyciami — najprawdopodobniej pod wpływem wspomnianego już wzoru arabskiego. Daleko silniej oddziałał jednak na Boską Komedję Benjamin Maior, gdzie przedmioty kontemplacji układają się hierarchicznie w trzy coraz wyższe sfery.

Pomińmy w wizjach dantejskich całą oprawę estetyczną, wprowadzoną dla efektów piękna i tak bardzo zależną od źródeł arabskich i innych, a uwzględnijmy wyłącznie treść filozoficzno-teologiczną, która się w nich zawiera. Zwężający się w coraz ciaśniejsze kręgi (9) lej piekielny, ukoronowana u szczytu ziemskim rajem góra czyścowa, dziewięciokrotne nieba, pro-

wadzące do empireum — wszystko to stanowi ramy poetyczne, wśród których znajdujemy nietylko rozsnuwającą się w barwne szczegóły fabułę razem z przedstawionemi symbolicznie ideami, ale także cały szereg formalnych wykładów czy dyskusyj filozoficzno-teologicznych. Ogólnie biorąc, mamy w Piekle całą etykę w jej negatywie, w Czyścu spotykamy się z problemami psychologicznemi, w Raju wreszcie znajdujemy częścią myśli o istocie Boga i jego działaniu w wszechświecie, częścią prawdy ściśle objawione. Przypominają nam się najzupełniej trzy sfery przedmiotów, które ogląda dusza, wznosząc się coraz wyżej na skrzydłach kontemplacji w Benjamin Maior. Na uwagę zasługują przedewszystkiem zagadnienia, poruszone przez Dantego w Czyścu i Raju.

W Czyścu zjawiają się jako przedmioty dyskusji na temat duszy ludzkiej: miłość (XV, 48—57), wolność woli (XVI, 66—96), stosunek miłości do wolności woli (XVIII, 10—75), stosunek duszy rozumnej do principium życia wegetatywno-zmysłowego (XXV, 37—78), stan duszy po śmierci (XXV, 79—109).

Według Ryszarda dziedzina trzecia kontemplacji dzieli się na dwa stopnie. Na pierwszym z nich wpatruje się dusza w prawdy, z których jedne odsłaniają się już wyłącznie przez objawienie, drugie jeszcze są dostępne dla rozumu, jak treść nauki o istocie Boga i o stosunku wszechrzeczy do Stwórcy. Dopiero na drugim stopniu poznaje się wyłącznie tajemnice wiary, zwłaszcza życie wewnętrzne Trójcy św. Zgodnie z tą koncepcją Ryszarda wyjaśnia Beatrycze (wyjątkowo ktoś inny) poecie w Raju pęd wszechrzeczy do Boga jako do ostatecznej przyczyny celowej (I, 103), rządy Opatrzności Bożej (VIII, 97, XIX, 40—90), zależność świata od Boga w ramach metafizyki świetlnej (XIII, 55—80, XXVII, 107, XXVIII, 40—78), wszechwiedzę Bożą (XVII, 37—43), niezbadaną tajemnicę przeznaczenia (XXI, 73—100), stworzenie wszechświata znowu na tle metafizyki świetlnej (XXIX, 10—36), prócz tego zjawia się wykład tajemnic objawionych o stopniach szczęścia wynikającego z wizji błogosławionych (III, 70—87), o ślubach (V), o odkupieniu (VII), o uwielbieniu ciał zmartwychstałych, o stosunku wiary do wizji (XXIV), o hierarchji aniołów dobrych (XXVIII), o stworzeniu i upadku aniołów (XXIX). W niebie empirejskiem, które odpowiada najwyższej, ekstatycznej kontemplacji Ryszarda, mamy

już tylko wyjaśnienia ekstatyka św. Bernarda o szczęściu zbawionych, oraz olśniewającą blaskami wizję Trójcy św.

Zdawaćby się mogło, że z całego tego planu wyłamują się dyskusje nad wolnością woli (Raj IV, 16—96) i nad nieśmiertelnością duszy (VII, 67—76), które się zjawiają w Raju, chociażby powinny należeć do Czyśca. Dysonans jest jednak tylko pozorny i pozwala nam głębiej wniknąć w zapatrywania Dantego. Wyjaśniając problem wolności woli w związku z zagadnieniem miłości, odzywa się Wergili w XVIII pieśni Czyśca:

> Póki moja władza
> Wyjaśnię, zresztą czekaj Beatryczy,
> To jest rzecz wiary, mnie w tem rozum zdradza.
> (XVIII, 46—48);
>
> Beatryx uczy, że ta moc polega
> W swobodnej woli; gdy ci los podarzy,
> Z nią mówić, niech to z pamięci ci nie zbiega.
> (Czyściec XVIII, 73—75).

Zatem zagadnienie wolności woli zostało przesunięte do Raju nie przypadkowo, ale rozmyślnie, gdyż pewność, jaką posiadamy o swojej wolności, czerpiemy według Dantego raczej z wiary, aniżeli z dowodów rozumowych. Co do nieśmiertelności duszy, to Beatrycze podaje wprawdzie (Raj VII, 64—78) pewnego rodzaju dowód filozoficzny, opierając się na ciekawej zasadzie, że nie ginie nigdy to, co pochodzi bezpośrednio z ręki Bożej, w przeciwieństwie do rzeczy, stworzonych przez Boga pośrednio, gdyż te ulegają zniszczeniu. Że jednak zagadnienie to należy według Dantego znowu raczej do dziedziny wiary, aniżeli do dziedziny wiedzy, wynika z Convita, gdzie argumentację rozumową za nieśmiertelnością duszy zamyka następująca konkluzja, odwołująca się do powagi nauki Chrystusowej: „Twierdzę, że nauka ta daje nam większą pewność, aniżeli wszelkie dowody rozumowe. Zostawił nam je bowiem ten, który ogarnia swoim wzrokiem naszą nieśmiertelność; my zaś nie zdołamy jej dokładnie poznać, dopóki w nas cząstka nieśmiertelna łączy się ze śmiertelną. Poznajemy ją dokładnie w świetle wiary, w chwili zaś, „kiedy sam rozum na nią spojrzy, tonie w grubym cieniu". (Convito, tr. II, c. 9).

Jeżeli się zwróci uwagę na fakt, że Ryszard od św. Wiktora przesunął zagadnienie istoty duszy z dziedziny drugiej do

dziedziny trzeciej, to musimy przyznać, że i problem nieśmiertelności duszy według niego do tej samej należałby dziedziny, musimy przyznać, że między Ryszardem i Dantem co do tego problemu zupełna istnieje zgodność. Mielibyśmy zatem i u Ryszarda i u Dantego pewnego rodzaju fideizm. Mówię wyraźnie „pewnego rodzaju“, bo fideizm w wiekach średnich był rozmaity, zależnie od źrodeł, z których wypłynął. Był jeden, który miał źródło gnozjologiczne i doszedł do znacznej siły w wieku XIV [1]), drugi wychodził z przesłanek metafizycznych, nawiązywał do filozofji św. Augustyna i zjawiał się zwłaszcza u niektórych teoretyków mistyki.

Zanim ostatecznie wykażemy związek Dantego z augustynizmem, wyjaśnimy wpierw jego pojęcie filozofji, gdyż i w niem wykryjemy pewien wpływ św. Augustyna. Pojęcie filozofji nie można u Dantego oddzielać od pojęcia szlachectwa, gdyż filozofja wyrasta jego zdaniem z szlachectwa duszy jako najbarwniejszy jego kwiat. Szlachectwo każdej rzeczy stanowi doskonałość i pełny rozwój jej istoty [2]). Żeby określić, na czem polega szlachectwo człowieka, trzeba postąpić indukcyjnie, trzeba zbadać jego dostrzegalne oznaki. Za taką oznakę uznaje się cnotę, bez względu na to, czy jest dianoetyczną, czy moralną, chociaż dianoetyczna zawiera w sobie więcej dostojności, skoro rozkwita w najdoskonalszej władzy duszy, w intelekcie [3]). Szlachectwo w cnocie się mieści, ale się z nią nie utożsamia, gdyż jego przejawy upatrujemy jeszcze tam, gdzie już cnoty niema, upatrujemy je w odruchowych reakcjach uczuciowych (np. wstyd).

Wymieniwszy dwie oznaki szlachectwa, stara się Dante wniknąć głębiej w jego istotę, wykrywając stosunki, które je wiążą z jednej strony z duszą, z drugiej strony z Bogiem. Dusza odpowiednio przygotowana przyjmuje w siebie pierwiastek szlachectwa tak, jak materja pierwsza przyjmuje formę, Bóg zaś jako przyczyna sprawcza wnosi do duszy ten bezcenny żywioł, który się staje prawdziwym zarodem szczęścia, seme di feli-

[1]) Zob. streszczenie większej mojej pracy w „Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres“, Classe d'histoire et de philosophie — année 1920.

[2]) Convito IV, c. 16.

[3]) Convito IV, c. 16—19.

cità. Wskazanie Boga jako przyczyny sprawczej szlachectwa jeszcze nam nie wyjaśnia samej istoty rzeczy, ale wprowadza nas na drogę wyjaśnienia. W rozdziale 22 i 23 trzeciego traktatu Convito seme di felicità, zaród szczęścia, nazywa się także dobrocią Bożą, divina bontà. Dalej przyjmuje Dante scholastyczną zasadę, że w skutku zawiera się zawsze podobieństwo do przyczyny sprawczej, która go wydała[1]). Zatem divina bontà, seme di felicità, czyli nobilità, szlachectwo, pochodzące z stwórczego aktu Boga, jest według Dantego odblaskiem najwyższego dobra w duszy ludzkiej. Nobilità nie jest ani samą duszą, ani jej władzą, ale jej dyspozycją, usposobieniem, pewnego rodzaju jakością, habitus. Pierwiastek szlachectwa może bowiem wygasnąć w duszy, która go posiadała, a może się zjawić tam, gdzie go nie było, ale była usilna praca[2]),

Skoro szlachectwo według Dantego polega na dyspozycji, będącej odblaskiem Najwyższego Dobra, zrozumiemy już, dlaczego je nazwał zarodem szczęścia i dlaczego się ono wiąże z jego pojęciem filozofji. Jak z korzenia wyrastają łodygi, tak z pierwiastka szlachectwa, złożonego w duszy, rodzi się szlachetny, naturalny pęd[3]), horme, który znów ze swej strony doprowadza w życiu kontemplacyjnem duszy, vita contemplativa, do cnót dianoetycznych, a w jej życiu czynnem, vita activa, do cnót moralnych. Jeżeli cnoty są najpiękniejszym owocem szlachectwa, to w ich aktach mieści się słodycz owocu, czyli szczęścia[4]). Nobilità przedstawia się zatem jako pierwiastek dynamiczny, który przez całe swoje działanie zmierza ostatecznie do szczęścia duszy i dlatego też szlachectwo nazywa się w Convito seme di felicità.

Powiedziałem, że u Dantego nie można oddzielać pojęcia szlachectwa duszy od pojęcia filozofji, jak to zresztą sam poeta jasno zaznacza w ostatnim rozdziale Convito. Żeby zrozumieć nierozerwalny związek między temi pojęciami, przypomnijmy sobie najpierw, że pośród cnót dianoetycznych, wyliczonych przez Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, znajduje się także mą-

---

[1]) Conv. III, c. 14.
[2]) Conv. IV, c. 21, 22.
[3]) Zob. Cycerona De finibus bonorum, III, 7, a jesz ze więcej IV, 14
[4]) Con. IV, 21—23.

drość, sapientia, czyli wiedza, docierająca w swoich badaniach aż do ostatnich przyczyn. Wiedzę można pojąć albo logicznie, jako system związanych ze sobą sądów, treści, albo też psychologicznie jako dyspozycję duszy. Kto zdobył wiedzę, ten wprowadził do swej duszy nową dyspozycję: jeżeli w danej chwili jego umysł faktycznie tą wiedzą się posługuje, faktycznie rozmyśla, to będziemy mówili w języku scholastycznym o wiedzy in actu w przeciwieństwie do stanu, kiedy się wiedzę posiada, ale się jej w danej chwili faktycznie nie używa. Dante określa raz filozofję jako „uno amoroso uso di sapienzia; il quale massimamente è in Dio, perocchè in lui è somma sapienzia e sommo amore e sommo atto, che non può essere altrove se in quanto da esso procede“ [1]). Druga część wyjaśniająca definicji dowodzi, że w pierwszej jej części należy tłumaczyć uso przez akt, że zatem przez filozofję należy rozumieć „nasycony miłością akt mądrości“. Określenie to zgadza się zupełnie z tem, które mamy w rozdziale 14 trzeciego traktatu Convito: „Onde... filosofia per suggetto materiale qui ha la sapienzia, e per forma amore, e per composto dell' uno e dell' altro l'uso di speculazione“ — z kontaktu miłości z mądrością rodzi się akt myśli filozoficznej. Zanalizowana podług czterech przyczyn arystotelesowych filozofja przedstawia się tak, że jej materją jest mądrość, formą miłość, przyczyną sprawczą prawda, celową szczęście [2]). W szlachectwie przyczyną materjalną jest dusza, formą odblask najwyższego dobra czyli divina bontà [3]), przyczyną sprawczą Bóg, celową szczęście.

Szlachectwo, dzielność i filozofja wiążą się więc najpierw przez ten sam cel, ponieważ dążą i dążyć powinny do najwyższego szczęścia ludzkiego na ziemi. Nie martwa i drzemiąca w duszy mądrość, ale mądrość, zamieniająca się przez kontakt z miłością w wyższy akt intelektu, jest filozofją, z której wytryska strumień najczystszej rozkoszy duchowej. Akty dianoetycznej cnoty mądrości, powstałej pod wpływem dynamicznego pierwiastka szlachectwa, utożsamiają się z aktami filozofowania i do tego samego prowadzą szczęścia.

---

[1]) Conv. III, c. 12.

[2]) Conv. III, c. 11.

[3]) Conv. II, c. 20.

Filozofja, pojęta jako dyspozycja psychiczna w stanie działania, wiąże się ze szlachectwem duszy także przez swoją formę, którą, jak wiadomo, stanowi miłość. Miłość ta nie różni się zresztą od szlachectwa, gdyż i ona płynie z Boga jako ze swego źródła [1]) i ona mieszka w umyśle jako w wyższej cząstce duszy i ona zmierza do zjednoczenia z prawdą, podniecając umysł do natężonego aktu poznania filozoficznego.

Jak forma jednoczy się z materją, tak miłość jednoczy się z cnotą dianoetyczną mądrości. Mówiąc o mądrości jako o wiedzy, sięgającej do ostatnich przyczyn wszechrzeczy, ujmuje ją Dante nietylko ze stanowiska psychologicznego jako dyspozycję i akt duszy, ale i ze stanowiska logicznego jako treść i zbiór prawd poznawanych. Jedne z tych prawd ujmujemy z zupełną pewnością, opierając się na dowodach oczywistych, drugie dostrzegamy tylko jakby przez zasłonę, gdyż nie widzimy oczywistych ich racyj.[2]) Że idee o Bogu, substancjach duchowych i wieczności [3]), wchodzące w zakres drugiego rodzaju wiedzy, toną dla nas jakby we mgle, pochodzi według Dantego raz z tego powodu, że one same działają na nas jakby oślepiająco [4]), drugi raz stąd, że ich przedmioty są niedostępne dla zmysłowych przedstawień, od których nasz rozum w poznaniu swojem zależy [5]). Dante nie głosi w stosunku do nich zupełnego agnostycyzmu, ale tylko zaznacza, że je poznajemy wyłącznie z ich skutków i na drodze negacji [6]). O ile chodzi o sam sposób poznania tej kategorji przedmiotów, nie byłoby różnicy między Dantem a klasyczną, tomistyczną scholastyką, jednak Dante nie sięga dalej, kiedy — odmiennie od tomizmu — wyprowadza faktyczną pewność tego rodzaju jedynie z wiary [7]). Ostatnia racja, dla której w tej dziedzinie nie dochodzimy do wiedzy doskonałej, tkwi w tem, że Bóg w życiu ziemskiem nie

---

[1]) Conv. III, c. 14.

[2]) Conv. III, c. 15.

[3]) Zob. także cośmy powiedzieli wyżej o wolności woli i nieśmiertelności duszy.

[4]) Conv. III, 15.

[5]) Conv. III, c. 4.

[6]) Conv. III, c. 8, c. 15.

[7]) Conv. III, c. 15.

chce nam dać na to odpowiedniego światła[1]). Zresztą ograniczoność naszego poznania nie mąci bynajmniej szczęścia płynącego z samej wiedzy. Istnieje bowiem ścisła odpowiedniość między każdem pragnieniem naturalnem a osięgalnością celu, do którego zdąża. Otóż nasza żądza pragnienia płynie z porządku naturalnego i dlatego też zaspakaja i rozkoszuje ta wiedza, jaka jest dla nas dostępna, chociaż w niej znajdują się braki i niedoskonałości.

Podkreślić trzeba energicznie myśl Dantego, że do filozofji, tej via illuminativa, która nam daje szczęście intelektualne, prowadząc do poznania ostatniej przyczyny wszechrzeczy, trzeba miłości jako motoru działania. Nie chodzi tu o jakąkolwiek miłość, ale o miłość duchową, która podnosi ponad zmysły i skłania intelekt do faktycznego zajmowania się ostatniemi przyczynami wszechświata[2]). Gdzie niema tej szlachetnej miłości, albo gdzie jej miejsce zajęła nienawiść, jak u szatana, tam nie może być ani myśli filozoficznej, ani płynącego z niej szczęścia, gdyż całą duszę pochłaniać będą inne sprawy. W ten sposób połączył Dante ideę naturalnego oświecenia przez filozofję z ideą moralnego oczyszczenia przez szlachetną miłość i wycisnął na niej piętno mistyczne.

Cecha mistycyzmu mieści się w filozofji Dantego nadto z tej przyczyny, iż, godząc poglądy św. Augustyna z zapatrywaniami Arystotelesa na funkcje intelektu czynnego, doszedł z niektórymi franciszkańskimi myślicielami do wniosku, że intelektem czynnym dla naszego poznania jest sam Bóg.

Inaczej tłumaczył Arystoteles, inaczej św. Augustyn sposób, w jaki dochodzimy do wiedzy pojęciowej. Arystoteles przyjmował dwa intelekty, z których jeden, bierny, wszystkie przedmioty poznaje, a drugi, czynny, umożliwia ich poznanie, oświecając przedstawienia zdobyte przez zmysłowe władze poznawcze. U św. Augustyna intelekt nie różni się realnie od duszy, a cały proces poznania niezmysłowego dokonuje się w ścisłej zależności od specjalnego światła Bożego. Usuwając na drugi plan poznanie zmysłowe (scientia), pyta się św. Augustyn, jak my dochodzimy do wiedzy wyższej, pojęciowej (sapientia), która jest odbiciem idei, będących w umyśle Bożym.

---

[1]) Conv. III, c. 4.
[2]) Conv. III, c. 12.

Boga nazywa filozof z Hippony często słońcem duszy, jej mistrzem i światłem. Człowiek nie doszedłby jego zdaniem do poznania niezmiennej prawdy, gdyby Bóg nie oświecił jego umysłu przez specjalne światło, w którego blasku występuje dopiero ta prawda z całą oczywistością.

Teorja św. Augustyna, przyjmująca t. zw. illuminatio divina, ulegnie z biegiem czasu rozmaitym przekształceniom, zwłaszcza w średniowiecznej szkole franciszkańskiej, która będzie się ją starała pogodzić z teorją Stagiryty o dwóch intelektach [1]).

Kiedy łaciński Zachód zapoznał się z traktatem Arystotelesa o duszy, miał już w ręku także arabskie do niego komentarze, które niejednokrotnie stawały się podnietą do godzenia św. Augustyna z niejasną myślą Stagiryty. Jeden z arabskich komentatorów, Avicenna, zostawił w duszy tylko intelekt bierny, czynny zaś uznał za motor sfery księżycowej, drugi Averroes, przyjął dla wszystkich ludzi tylko jeden intelekt ponadindywidualny. To umieszczanie jednego intelektu Arystotelesa lub jednego i drugiego poza duszą zawierało dla zwolenników św. Augustyna wskazówkę do najrozmaitszych interpretacyj myśli Stagirity. Wilhelm z Auvergne przyjął od Avicenny nazwę intelektu materjalnego, ale sam intelekt utożsamiał z duszą i wyznaczył mu zupełnie inną rolę, twierdząc, że zawiera w sobie już in potentia podobieństwa czy formy wszystkich rzeczy, a najwyższe zasady poznaje w świetle Bożem [2]). Aleksander z Hales, Jan de Rupella i św. Bonawentura umieszczają intelekt czynny i bierny w samej duszy, ale Halensis i Jan Rupella nazywają intelektem czynnym także Boga, o ile oświeca duszę w aktach poznania niektóych prawd [3]), a chociaż św. Bonawentura takiej nazwy nie używa, to jednak i on pod wpływem św. Augustyna wprowadza rozum w specjalny związek z Bogiem dla rozpoznania prawd wiecznych i niezmiennych. Myśl o Bogu

---

[1]) Por. o św. Augustynie przedewszystkiem artykuł ks. Portalié w Dictionnaire de théologie catolique, f. VIII, IX i J. Hessen, Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus, Beiträge z. G. der Th. d. Mittelalters, Bd. XIX, Hft. 2.

[2]) M. Baumgartner — Ueberweg, Gesch. d. Philosophie, t. II, p. 419—420.

[3]) Keicher, Zur Lehre d. ältesten Franciskaner-Theologen von „intellectus agens“, Festgabe z. 70, Gbtg. G. v. Hertling, Freiburg 1913, p.

jako o intelekcie czynnym dla naszej duszy występuje najsilniej u dwóch oksfordzkich franciszkanów, Rogera Marstona i Rogera Bacona, zwłaszcza u Bacona[1]). Do Bacona i Marstona zbliża się przez swoje poglądy także Dante, jak to po raz pierwszy zauważył ks. Bruno Nardi[2]).

W Convito (IV, c. 21) czytamy, że bezpośrednio od Boga otrzymujemy intelekt bierny, który zawiera w sobie potencjalnie wszystkie ogólne formy, znajdujące się w umyśle Bożym i to w stopniu o tyle niższym, o ile więcej się oddala od pierwszej inteligencji. W Czyścu (XXV, 53—78) powtarza się mniej więcej ta sama myśl z dodatkiem, że błądził A w e r r o e s, oddzielając intelekt bierny od duszy. O intelekcie czynnym Dante nigdzie nie wspomina, a natomiast niejednokrotnie odzywa się w języku odradzającej się wówczas w nowej formie myśli neoplatońskiej (Teodoryk z Freiberga), że światło Boże wpromienia się bezpośrednio w nasz umysł górujący nad materją tak, jak się wpromienia w niezwiązane całkiem z materją inteligencje[3]). Pod wpływem tego światła dusza widzi jeden szereg prawd w sposób jasny, drugi jakby przez mgłę[4]), przez mgłę dlatego, że intelekt nasz mimo wszystko zależy od materji[5]), a Bóg nie chce nam w tem życiu dać więcej światła[6]). Intelekt bierny spełnia więc akt poznania nie tylko w zależności od obrazów zmysłowych, ale także w łączności ze światłem Bożem. Ten fakt ciągłego związku intelektu biernego ze światłem Bożem w aktach poznania nadaje myśli Dantego piętno wybitne mistycyzmu[7]) zwłaszcza, kiedy ją zwiążemy ze wspomnianą wyżej ideą o potrzebie oczyszczenia serca do żywego aktu filozofowania, ujmowania wszechświata w ostatnich przyczynach. To wszystko dzieje się w sferze natury.

Zajmując się w Convito sprawą szlachectwa duszy (tr. III, c. 21), zaznaczył Dante, że ten pierwiastek dynamiczny, który

---

[1]) M. Baumgartner — Ueberweg, t. II, p. 567—9.

[2]) B, Nardi, Sigieri di Brabante nella Divina Commedia... Riv. di Fil. Neoscolastica, 1912, aprile, p. 525—7.

[3]) Conv. III, c. 2, 14.

[4]) Conv. III, c. 15.

[5]) Conv. II, 9 i III, c. 4.

[6]) Conv. III, c. 4.

[7]) Zob. B. Nardi. Riv. di fil. neoscol. 1912, apr. p. 228, 9.

jest zarodem szczęśliwości, można także pojmować w znaczeniu teologicznem. Bóg czeka na to, żeby dusza przygotowała się na przyjęcie jego darów; skoro tylko nadejdzie dla niej ta szczęśliwa chwila, Bóg zlewa w nią tyle dóbr duchowych, ile tylko zdoła w siebie przyjąć. Dobra te nazywają się darami Ducha św., ponieważ płyną z niewypowiedzianej miłości Bożej, która się w szczególności przypisuje Duchowi św.

Przez tę interpretację przenosi nas Dante w sferę nadnatury, gdzie wszystko rozpoczyna się od łaski uświęcającej jako od ziarna, z którego rozwija się całe bogate, wewnętrzne życie nadprzyrodzone, a kończy się zagrobową chwałą, gloria, kiedy dusza, zasilona przez lumen gloriae, rozkoszuje się posiadaniem Boga, wpatrując się w Niego twarzą w twarz. Kiedy Dante pisał Convito (1307—1308), toczyła się zacięta walka o to, czy do oglądania bezpośredniego Boga, visio beatifica, wystarczają człowiekowi jego naturalne władze poznawcze, czy też trzeba ich zasilenia przez czynnik nadprzyrodzony. Nietylko heretycki obóz Begardów, ale i dominikanin Teodoryk z Freiberga twierdził i dowodził, że naturalne zdolności najzupełniej wystarczają [1]). W obozie przeciwnym znajdowali się przedewszystkiem zwolennicy św. Tomasza [2]), który już w komentarzu do Lombarda [3]), a jeszcze więcej w Summie teologicznej [4]), wykazywał, że do oglądania Boga trzeba koniecznie osobnego światła, gdyż rozum ludzki należy do natury, gdy tymczasem akt uszczęśliwiającej wizji Boga wkracza w sferę nadnatury. Sobór w Vienne oświadczył się za nauką św. Tomasza, a przeciw myśli Teodoryka z Freiberga i Begardów [5]). Dla nastrojonej mistycznie duszy Dantego cała ta dyskusja nie posiadała charakteru akademickiego, ale jej tłumaczyła wszystkie tęsknoty, które się w niej budziły do zaświata i Boga. W Convito znajduje sie niemal tylko wzmianka o tem, że pierwiastek szlachectwa w duszy, utożsamiający się z zarodem jej pełnego szczęścia, można ująć także w znaczeniu teologicznem. Obrady

---

[1]) Dr. Krebs, Meister Dietrich, Münster, 1906 pp. 114, 139.

[2]) Dr. Krebs, Scholastisches zur Lösung von Danteproblemen. Görres-Gesellschaft, III Vereinsschrift für 1913, p. 45.

[3]) l. IV, d. 49, qu. 1, a. 4, col. 2.

[4]) S. th. I, qu. XII, a. 4, 5.

[5]) Denzinger, Enchiridion ed. XIII, n. 475.

soboru w Vienne (1311) nad naturą, łaską i chwałą, natura, gratia i gloria, widocznie bardzo i bardzo zajęły myśl razem ze sercem Dantego, skoro w Boskiej Komedji, którą wtenczas pisał, całe niebo wypełniają wizje i obrazy, wyjaśniające stosunek łaski do chwały, gratia do gloria. Czyściec zamyka się podwójną kąpielą symboliczną, jedną w rzece Lete, kiedy giną ostatnie ślady grzechu i kończy się ostatecznie via purgativa, drugą w rzece Eunoë, kiedy dusza staje odrodzona przez łaskę uświęcającą i gotowa do odlotu w niebo:

> Na brzeg wróciłem w przeświętym ruczaju
> Tak odrodzony, jak rośliny nowe,
> Okryte szatą zielonego maju:
> Czysty i gotów wylecieć na gwiazdy.
> (Czyściec, XXXIII, 142—145).

Od tej chwili poeta ma w sobie inną już, nadprzyrodzoną divina bontà, łaskę uświęcającą, która stanowi najwyższe szlachectwo jego duszy, nobilità, i staje się zarodem jego szczęścia nadziemskiego, seme di felicità. Jeżeli via illuminativa naturalna przez filozofję prowadziła do poznania niedoskonałego ostatniej przyczyny wszechrzeczy i żądza wiedzy dalej nawet nie sięgała, to teraz, wskutek obecności łaski, budzą się w duszy nieznane jej dotąd pragnienia oglądania Bożych tajemnic i nasycą się w pełni dopiero przez ten nowy akt, nowy „amoroso uso di sapienzia", który się nazywa visio beatifica; nadnaturalna droga oświecenia, via illuminativa, kończy się radosnem posiadaniem w zjednoczeniu zupełnem, via unitiva.

3) Centralną ideę mistyki tworzy zjednoczenie duszy z Bogiem; droga wyzwolenia i droga oświecenia wchodzą w via unitiva[1]). Niema barw, obrazów i słów, którychby mistycy nie byli użyli dla odmalowania tych wewnętrznych stanów, wśród których dusza z Bogiem się jednoczy. Najenergiczniej wyraził chrześcijańską ideę zjednoczenia św. Paweł, kiedy wobec ateńskiego areopagu odezwał się o Bogu: Od każdego z nas nie jest daleko, albowiem w nim żyjemy i ruszamy się i jesteśmy. (Act. Apost. XVII, 27—8), albo kiedy

---

[1]) Zob. Bonaventura, De triplici via (purgativa, illuminativa, unitiva). Op. omn. ed. Quaracchi, t. VIII, 3—28.

w II liście do Koryntjan nie mógł wytrzymać, ażeby nie wspomnieć o własnem przeżyciu: Znam człowieka w Chrystusie przed czternastą lat (jeśli w ciele, nie wiem: Bóg wie), iż takowy był zachwycony aż do trzeciego nieba..... i słyszał tajemne słowa, których się człowiekowi nie godzi mówić[1]). Czem były nawiedzenia Boże w duszy wielkiego św. Augustyna, wykazał w ślicznem dziełku ks. Grabmann[2]). Cała Summa teologiczna św. Tomasza pełna jest uwag o immanencji i transcendencji Boga w stosunku do naszej duszy w dziedzinie naturalnej bytu i nadprzyrodzonej łaski. Zasłużony O. Denifle zebrał najpiękniejsze kwiaty myśli i uczuć mistyków niemieckich w osobnej antologji[3]). U wszystkich tych mistyków znaleźlibyśmy uwydatnioną wszędzie myśl, że zjednoczenie bezpośrednie duszy z Bogiem dokonuje się w dziedzinie nadprzyrodzonej łaski i bez naruszenia odrębności substancji[4]). Zapatrzona w Boga przez kontemplację ekstatyczną dusza nie zwraca się do siebie przez żaden akt refleksyjny i zapomina o różnicy między sobą a Bogiem, ale z tego nie wynika wcale, jakoby ta różnica faktycznie nie istniała.

Zjednoczenie dokonuje się według mistyków przez intelekt i wolę jako dwie najszlachetniejsze władze duszy, ale jedni z nich wysuwają na pierwszy plan wolę i miłość, drudzy intelekt i kontemplację. Spekulacja nad miłością i kontemplacją doprowadziła w dalszym ciągu do pewnych różnic w zapatrywaniach, które znalazły swój oddźwięk także u Dantego.

Rousselot zauważył[5]), że w wiekach średnich istniały dwie koncepcje miłości, jedna ekstatyczna, druga grecko-tomistyczna. Pierwsza święci swoje triumfy u mistyków cysterskich i franciszkańskich, w szkole św. Wiktora i Abelarda, a druga znajduje się u św. Tomasza z Akwinu. Pierwsza silniej uderza

---

[1]) II. Cor. r. XII, w 2, 4.

[2]) Dr. M. Grabmann, Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele u. Gott, Köln 1916.

[3]) H. Denifle, Das geistliche Leben, Graz 1904.

[4]) Por. Denifle, Deutsche Schriften des seligen Heinrich Seuse. München 1876, p. 527, p. 2.

[5]) P. Rousselot, Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge, Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters, Bd. VI, Hft. 6.

w struny naszego serca, druga jest więcej zwarta i konsekwentna.

Cztery cechy wchodzą według Rousselota w koncepcję ekstatyczną miłości: jedną jest dualizm osób jako punkt wyjścia, drugą nadanie miłości znamienia przemocy i gwałtu, trzecią wysuwanie momentu irracjonalnego, czwartą wreszcie utożsamienie miłości ze szczęściem.

Najpierw dualizm osób jako punkt wyjścia. Koncepcja tomistyczna analizuje najpierw naturę bytu, ażeby następnie zadecydować, co tej naturze odpowiada: miłość nie łączy tu nigdy tego, co natura rozdziela. W koncepcji ekstatycznej miłości widzi się tylko jedno, widzi się niepołączone a spragnione połączenia osoby i dlatego jedną drugiej się oddaje, o nic więcej, o żadną naturę nie pytając.

Ponieważ miłość wprowadza tutaj osobę poza jej własne ja, poza jej własną naturę, więc też nabiera znamion siły, która trawi i pali i niszczy. Kochać według koncepcji tomistycznej, to szukać swego dobra, to znaleźć swoją duszę, kochać według ekstatyków, to tracić swoją duszę, to wyniszczać siebie samego. Miłość u nich to ból, rana i śmierć. Ból nie płynie z rozłąki od ukochanej osoby, ale tkwi w miłości jako jej czynnik wewnętrzny, składowy. Koncepcja ekstatyczna czerpała swoje natchnienie z Pieśni nad Pieśniami i z dwóch idei chrześcijańskich, mianowicie z idei odkupienia przez Syna Bożego i z idei obowiązku ofiary i zaparcia siebie samego. Teorja ekstatyków wyniszczenia i zniszczenia przez miłość nie może zadziwić, ale się tłumaczy ich własnemi przeżyciami. Miłość stygmatyzowała dłonie i stopy św. Franciszka, ona przeszyła jako serafingrotem jego serce, ona oplotła głowę św. Katarzyny wszystkiemi bolami cierniowej korony, ona bł. Suzonowi ciężkim krzyżem skrwawiła ramiona, ona św. Bernardowi umartwieniami wyniszczyła organizm, ona przecież w Pieśni nad Pieśniami występuje silna jako śmierć, ona św. Pawłowi wyrywa okrzyk: Pragnę być rozwiązanym i być z Chrystusem.

Z przemożnej i podbijającej siły miłości wynika jej charakter irracjonalny. Miłość wszystko zwycięża, nad wszystkiem triumfuje, triumfuje nawet nad najdostojniejszą cząstką natury ludzkiej, nad intelektem. U ekstatyków jest bardzo wiele mowy o ślepocie miłości, która widzi tylko osoby, a zapomina nawe

o przepaści, jaka oddziela Boga od człowieka. Natura znowu tu nic nie znaczy, znaczy tylko osoba jako źródło i przedmiot kochania.

Triumf miłości nad wszystkiem pociąga wreszcie za sobą myśl, że ona sama sobie wystarcza, że ma w sobie samej swoją rację i cel, że w niej zatem mieści się źródło doskonałego szczęścia. „Miłość", powiada św. Bernard, sama sobie wystarcza, ona sobie się podoba i sama dla siebie się podoba. Ona sama dla siebie jest i zasługą i nagrodą. Nie szuka miłość poza sobą ani swej przyczyny ani swego słodkiego owocu. Owoc miłości to samo jej posiadanie. Kocham, ponieważ kocham; kocham, ażebym kochał" [1]). Skoro miłość sama sobie wystarcza, więc też sama musi być szczęśliwością. Szczęście pojmowali ekstatycy zgodnie z tomistami, jako posiadanie najwyższego dobra, ale inaczej ekstatycy, inaczej tomiści. U tomistów wchodzi człowiek w posiadanie Boga przez akt poznania, przez wizję, u ekstatyków i w szkole franciszkańskiej przez akt miłości.

Z wszystkich tych cech najważniejszą jest pierwsza i czwarta. Druga cecha tłumaczy się mimo wszystko nieobecnością przedmiotu ukochanego w duszy kochającej, trzecia zaś cecha wynika z pierwszej, bo gdzie punkt wyjścia tworzy natura, u człowieka natura rozumna, tam już nie może być mowy o irracjonalności. Koncepja ekstatyczna różniłaby się więc od tomistycznej przedewszystkiem przez cechę pierwszą i czwartą. Przez te same cechy różni się także od koncepcji dantejskiej.

Kiedy Dante mówi o M i ł o ś c i, „co wprawia w ruch słońce i gwiazdy", pojmuje Boga zgodnie z Arystotelesem i św. Tomaszem jako ostatnią przyczynę celową, jako Najwyższe Dobro, do którego zdąża cały świat nieświadomie w jednej części swych jestestw, świadomie w drugiej. Każda rzecz jest o tyle szlachetną, o ile posiada właściwą sobie doskonałość [2]). Otóż „każda rzecz ma swą miłość", przez którą dąży do własnej doskonałości, a przez to do Boga. Miłość podnieca także człowieka do zdobycia najwyższego stopnia właściwej mu doskonałości przez akty rozmyślania nad najwyższą przyczyną wszechrzeczy. Dla człowieka jako istoty rozumnej niemasz w dziedzi-

---

[1]) Bernard św. Cant. 83, 4. P. L. 183, 1183.

[2]) Conv. IV, c 16.

nie natury wyższego szczęścia nad to, jakie płynie ze zjednoczenia myślowego z Bogiem pod naciskiem miłości [1]). Z natury ludzkiej wychodzi więc Dante i zwraca ją przez miłość do przedmiotu, który jej najbardziej odpowiada i najwięcej ją udoskonala. Pod natchnieniem pierwszej księgi Etyki Nikomachejskiej, a jeszcze więcej komentarza, napisanego do niej przez św. Tomasza, powstał przepiękny ustęp z Convito, przedstawiający dążenie wszechrzeczy a zwłaszcza duszy ludzkiej do Boga. „Najwyższe pragnienie, jakie z natury w każdej rzeczy się odzywa, zmierza do powrotu do jej źródła. Od Boga samego pochodzi nasza dusza i na Jego została stworzona podobieństwo, jako napisano: Uczyńmy człowieka na wyobrażenie i na podobieństwo nasze, (Gen. I, 26). Do niego więc, do Boga powrócić pragnie nadewszystko nasza dusza. Jak pielgrzym, idąc po nieznanej sobie drodze, wchodzi do każdego domu, który zobaczy, w przekonaniu, że to już gospoda, a kiedy się pomyli, przenosi swoje nadzieje, na inne domostwa i puka do ich drzwi, dopóki do gospody nie trafi, tak i dusza nasza od pierwszej chwili wejścia na nieznaną drogę życia, zwraca wzrok do ostatecznego swego celu, do Najwyższego Dobra... Dobry wędrowiec zawsze dojdzie do celu, gdzie go czeka upragniony spoczynek; kto jednak zeszedł na manowce, nigdy do celu nie trafi i będzie ciągle i ciągle wytężonym przed siebie spoglądał wzrokiem, mając niepokój w swej duszy [2]). Po tej perypatetycznej interpretacji myśli św. Augustyna o niespokojnem sercu ludzkiem występuje w dalszym ciągu uwaga o pomyłkach ludzkiego umysłu. Rozmaite obozy filozoficzne, jak stoicy, epikurejczycy, a nawet perypatetycy szukali zbawiciela i szczęścia w otaczającym świecie, ale go tam nie znaleźli. „Niemasz go tu“ mówi każdemu do duszy jego własna szlachetna natura i każe mu go szukać przez mądrość, sięgającą aż do ostatniej przyczyny [3]). To intelektualistyczne ujęcie miłości łączy się u Dantego logicznie z myślą, że akt posiadania Boga w szczęściu wiecznem dokonuje się na pierwszem miejscu przez intelekt i kontemplację, a nie przez wolę i miłość (czwarta cecha):

---

[1]) Por. uwagi poprzednie o szlachectwie i filozofji.

[2]) Conv. IV, c. 12.

[3]) Conv. IV, c. 22.

Poznałeś, jaki akt narzędziem służy
Błogości rajskiej: oto zapatrzenie,
A nie zaś miłość, bo ta jeno wtórzy.
(Raj, XXVIII, 110 — 112).

W związku z kontemplacją Boga powstały dwa problemy. Wszystkie rozumowania na temat visio beatifica rozpoczynały się z reguły od dwu tekstów z Nowego Testamentu. Jeden mamy w pierwszym liście św. Pawła do Koryntjan, tam, gdzie się zjawia Pieśń nad Pieśniami, na cześć miłości, ażeby się zakończyć nabrzmiałym treścią i radością dwuwierszem: Teraz widzimy przez zwierciadło, przez podobieństwo: w on czas twarzą w twarz. Teraz znam po części, lecz w on czas poznam, jakom i poznany jest. A teraz trwają wiara, nadzieja, miłość: to troje, a z tych większa jest miłość (I. Korynt. r. XIII, w. 12—13). Drugi tekst znajduje się u św. Jana, na miejscu, gdzie ten apostoł w znanym swoim miłością i nadzieją podzwaniającym stylu odzywa się: Najmilejsi, teraz synami Bożymi jesteśmy: a jeszcze się nie okazało, czem będziemy. Wiemy, iż, gdy się okaże, podobnymi mu będziemy: iż go ujrzymy, jako jest". (I, św. Jan, r. III, 2). Z pism średniowiecznych scholastyków i mistyków jeszcze dzisiaj się wyczuwa, że kiedy czytali te dwa teksty, żywo im biły serca w piersi, a do myśli cisnęło się pytanie, skąd ograniczony rozum ludzki potrafi nagle spojrzeć w samą niezgłębioną istotę Bożą. Ogół scholastyków za św. Tomaszem dowodził przeciw Begardom i Teodorykowi z Freiberga, że rozum zasila się przez osobne światło, *lumen gloriae*, żeby w nieustającej wizji posiadać Boga i wszystko w Bogu. Już wspomniano, jak sobór w Vienne stanął swoją powagą po stronie nauki św. Tomasza. Cała ówczesna atmosfera duchowa była nasycona rozmaitemi pierwiastkami, przeniesionemi przez arabskich uczonych, filozofów i poetów. Arabscy komentatorowie Arystotelesa mówili pod wpływem neoplatonizmu o naturalnej zdolności człowieka do zjednoczenia się z Bogiem w stanach wyjątkowych.

Rozkołysana rozmaitemi wstrząśnieniami dusza zbiorowa łacińskiego Zachodu była u zbiegu XIII i XIV w. skłonna do marzeń, przyjmowała w siebie chciwie i często bez wyboru rozmaite wieści o przyjściu nowej epoki w dziejach, o możliwości

bezpośredniego obcowania z Bogiem w dziedzinie czysto naturalnej. Widzieliśmy, że Dante zanadto krytycznie zapatrywał się na zdolność poznawczą człowieka, żeby nie miał zrozumieć wyrażenia św. Pawła, jak my naprawdę tylko „po trochu“, tylko ułamkowo poznajemy. Toteż nauka św. Tomasza o *lumen gloriae* znalazła najbardziej obrazowy i poetyczny swój wyraz w Boskiej Komedji. Nie z natury swojej, ale z łaski Bożej posiada dusza nadprzyrodzona moc do oglądania Boga, które staje się źródłem niewysłowionego szczęścia:

Dopóki w Raju te pląsy i pienia
Trwać będą, póty miłość co w nas tleje
Wyiskrzać będzie te szaty z płomienia.
W miarę zapału blask nasz potężnieje,
A zapał w miarę patrzenia tem silniej,
Im więcej łaska na nas mocy zleje.
(Raj XIV, 37—42).

Przez *lumen gloriae* widzi się nietylko Boga, ale także wszystko inne w Bogu. Zanim św. Tomasz wypowie wszystkie pochwały na cześć św. Franciszka, co „z Panią Biedą“ się zaślubił, odzywa się do poety:

Wszystko ja, mówił, widzę w łunie Bożej.
Toż zapatrzony w to wieczystę płomię
Wiem, jaki teraz niepokój cię trwoży[1]).
(Raj, XXI, 19).

Większa lub mniejsza zdolność oglądania Boga, odpowiadająca poprzedniej łasce, rozstrzyga o stopniu chwały, **gloria**:

Stwarzając duszę w swoich spojrzeń świcie,
W łaskę je stroi to skąpiej, to suciej:
Czemu, — tego się nigdy nie dowiecie.
Więc w miarę łaski, co im g'woli płonie
Owa najwyższa promienność żywota
Bladziej lub jaśniej dziatkom zdobi skronie,
. . . . na stopnie odmienne je dzieli,
Zdolność wglądania za niebieskie wrota.
(Raj, XXXII, 64—66, 70—75).

Od wizji Boga twarzą w twarz u błogosławionych trzeba odróżnić początkowe wizje samego Dantego, które należą jedynie do zwykłych stanów kontemplacyjnych z trzeciej sfery

[1]) Por. nadto Raj XXVI, 107—110, XXIX, 76—81.

Benjamina — Ryszarda od św. Wiktora. Ale tak jest tylko aż do pewnej chwili. Objaśniając w komentarzu do Apokalipsy słowa św. Jana „ukazał mi rzekę wody żywota, jasną jako kryształ, a wychodzącą z stolicy Bożej, (Apok. XXII, 1), twierdzi Ryszard, że rzeka oznacza łaskę Ducha św. Z tej strony jej wód znajdują się ludzie, żyjący w stanie łaski na ziemi, z tamtej strony dusze zbawionych w stanie chwały [1]).

Ta sama rzeka zjawi się w wizji dantejskiej dla oddzielenia dziedziny łaski od dziedziny chwały. Raz wraz aniołowie i święci, gwiazdki i kwiatki, zanurzają się w jej błyszczących wodach, ażeby wzmocnionym wzrokiem duchowym zatopić się w Bożą istotę. Na polecenie Beatryczy poeta zanurza swe oczy w świetlistej rzece, a wtenczas:

. . . ledwo z niej się napiły powieki
I duch mój ledwie z niej światła zarwie,
Gdy mi się kula czyni z owej rzeki.

. . . .

Tak się zmieniły we wspaniałe twory
Iskry i kwiaty — i oto widziałem
W okazałości dwa niebieskie dwory
O blasku boży, przez który widziałem
Królestwa prawdy chwałę nadobłoczną,
Daj mi opisać tak, jak ją widziałem.
Światłość to zatem, czyniąca widoczną
Twarz Stworzyciela po przed stworzeń wzrokiem.
(Raj, XXX, 89—91, 94—102) [2]).

Mówiąc o zachwycie, nie wyklucza św. Tomasz bezpośredniej wizji Boga w stanie ekstatycznym, jednak z wyraźnem zastrzeżeniem, żeby się to musiało dokonać pod przejściowym wpływem lumen gloriae. Sądzi, że taki fakt mógł zajść u św. Pawła i Mojżesza, chociaż z całą stanowczością tego nie twierdzi i zdania przeciwnego ostrzej nie atakuje [3]).

---

[1]) In Apoc. l. VII, c. 7. Migne P. L. 196, col. 875—6.

[2]) Por. także Raj XXXIII, 82—87.

[3]) Quidam dixerunt Paulum in raptu non vidisse ipsam Dei essentiam, sed quandam refulgentiam claritatis ipsius. Sed contrarium manifeste Augustinus determinat... Et hoc etiam ipsa verba Apostoli designant: dicit enim se audivisse ineffabilia verba, quae non licet homini loqui: Et ideo convenientius dicitur, quod Deum per essentiam vidit. S. th. II, II, qu. 175, a. 2. Zob. także ad 1, ad 2.

Dante i w tym wypadku podziela pogląd św. Tomasza, a jeszcze więcej Ryszarda od św. Wiktora. W Benjamin Maior, jednem z głównych źródeł natchnienia Dantego, zaznacza się jak najwyraźniej możliwość bezpośredniej wizji Boga w trzeciej najwyższej sferze kontemplacji [1]). Trzeba jednak przyznać, że, kiedy Dante spojrzał w głębię wewnętrznego życia Bożego, zobaczył raczej przecudny symbol:

Oto w głębinach materji przejrzystej
Światła, zjawił się rys trojga obręczy,
Równych w obwodzie, lecz barwy troistej.
Jeden z drugiego krąg, jak tęcza z tęczy
Zdał się odbity, a w trzecim pałało
Jak ogień, który z dwojga się wywnętrzy.
(Raj, XXXIII. 115—120).

Całą wizję przerywa grom, rażący poetę. Ryszard od św. Wiktora twierdzi, że, kiedy dusza wychodzi ze stanu ekstazy, traci w wielkiej mierze pamięć tego, co widziała przed chwilą w pełnych blaskach tak, iż sobie przypomina i nie przypomina [2]). Ta sama myśl znajduje się w pierwszej pieśni Raju, gdzie Dante przyznaje, że w przedstawieniu treści wizyj słowo kłamie pamięci, a pamięć rzeczywistości:

Majestat wszystkich rzeczy wzruszyciela
W przestwory wnika i na światów skronie
Ustopniowaną jednością odstrzela.

---

[1]) Cogita, obsecro, cuius sit excellentiae illius ordinis in se similitudinem per imitationem trahere, qui summae claritati immediate adhaeret, qui facie ad faciem, et sine speculo, et sine aenigmate videt. Quale quaeso, est quod intelligentia humana quotidie ad illos supercoelestium animorum theoricos excessus nititur, et quandoque etiam pro divinae dignationis beneplacito ad illa summae maiestatis magnalia contemplanda sublevatur? Ad haec ergo quis idoneus? Quis ad haec opera dignus artifex invenitur, nisi eum divina gratia praeveniat et subsequatur? Benjamin Maior, l. IV, c. 7. Migne P. L. 196. col. 140—141.

[2]) Et item cum ab illo sublimatis statu ad nosmetipsos redimus, illa quae prius supra nosmetipsos vidimus in ea veritate vel claritate, qua prius perspeximus ad nostram memoriam, revocare omnino non possumus. Et quamvis inde aliquid in memoria teneamus, et quasi per medium velum et velut in medio nebulae videamus, nec modum quidem videndi, nec qualitatem visionis comprehendere, vel recordare sufficimus. Et mirum in modum reminiscentes non reminiscimur. Benjamin Maior, l. IV. c. XXIII, Migne P. L. 196, col. 167.

W niebie, co sporzej bożych iskier chłonie,
Byłem; widziałem, czego nie wyświęci
Słowami człowiek, choć był w tamtej stronie.
Bo przybliżony do celu swych chęci
Rozum nasz tak w nim przepaściście ginie,
Że wstecz nie może zawrócić pamięci.
Ile z widzianych w przeświętej krainie
Cudów zaskarbić zdołał umysł gruby,
Obecnie treścią mych pieśni uczynię.

(Raj, I, 1—12).

Skarży się Dante, że słowo nie zdoła oddać całej rzeczywistości wewnętrznych jego przeżyć, a jednak, jeżeli kiedy, to dzisiaj czuje głęboka dusza, że Dante wyśpiewał wszystkie jej lęki, nadzieje i aspiracje. W czasach przełomowych, w czasach przewrotów i przeobrażeń wypływa na wierzch wiele mętów, wyrzuconych przez namiętność. Wtenczas słyszy się głos św. Augustyna z Soliloquiów: Nie chciej wychodzić na zewnątrz, wróć do siebie, bo wewnątrz człowieka mieści się prawda [1]). Dzisiaj Eucken najgłośniej ze wszystkich filozofów nawołuje do „wewnętrzności“ życia, ażeby praca na zewnątrz nabrała dla nas jakiegoś sensu. Ale z oddali siedmiu wieków staje przed nami olbrzymia postać Dantego, dowodząc całą swą istotą i twórczością, że w każdej duszy są pewne tęsknoty, uczucia, pragnienia ponadczasowe, które się mogą zaspokoić tylko przez pierwiastek nadludzki, Boży, jaki przynosi religja. Wszyscy mistycy chrześcijańscy wskazywali na głąb duszy, jako na miejsce, w którem się dokonują prawdziwe misterja. Św. Augustyn nazywa to „tajnią duszy“, abditum mentis [2]), Ryszard od św. Wiktora „humanae mentis intimum“, wnętrzem ludzkiego umysłu [3]), św. Bonawentura szczytem duszy, apex animae [4]); niemieccy wreszcie mistycy mówili o Seelengrund jako o miejscu złączenia duszy z Bogiem. Dante, jak wszyscy mistycy, szuka tej najszlachetniejszej cząstki duszy i znajduje ją w intelekcie, a raczej w pewnem jego usposobieniu, nobilità. W tę

---

[1]) Soliloquia, I, 7.

[2]) De trinitate l. XIV, c. 7, n. 9. Migne P. L. 42, col. 1043, l. XV, c. 21, n. 40, Migne, col. 1088.

[3]) Per Sancta sanctorum intelligimus humanae mentis intimum. Benjamin Maior, l. IV, c. 23, Migne, col. 167.

[4]) Itinerarium, c. I, 6. Op. omnia, ed. Quaracchi, t. V, 2976.

najszlachetniejszą, naturalną cząstkę zlewa się nowa, wyższa nobilità, łaska, która prześwietla całą duszę, stając się zarodem nowego dostojnego życia i głębokiego szczęścia, seme di felicità. Życie mistyczne chrześcijańskie nie zabija żadnego szlachetnego pierwiastka duszy ludzkiej, ale wszystkie transponuje na wyższą skalę nadprzyrodzoną.

II.

O ile chodzi o zagadnienia teologiczne z życia mistycznego, zauważyliśmy całkowitą zgodność między zapatrywaniami Ryszarda od św. Wiktora i św. Tomasza z Akwinu z jednej strony a Dantego z drugiej, spostrzegliśmy także wyraźną opozycję Dantego do teorji, głoszonej przez Teodoryka z Freiberga. Inaczej przedstawia się sprawa przy zagadnieniach filozoficznych, a zwłaszcza kosmologicznych, gdzie Dante przez swoje poglądy oddala się niejednokrotnie od św. Tomasza, a zbliża się do budzącego się na Zachodzie neoplatonizmu, którego przedstawicielem był Teodoryk. Już Philaletes (król saski Jan) wykazał w Boskiej Komedji [1]) pierwiastki neoplatońskie, twierdząc równocześnie, że ich źródłem było dzieło Alberta W. De causis et processu universalitatis. Za mało jednak znano filozofję średniowieczną, ażeby można było określić stanowisko Dantego w ruchu umysłowym na pograniczu XIII i XIV w. Dopiero dzieło Baeumkera o Witelonie [2]), które odtworzyło historyczny obraz metafizyki świetlnej, nadto rozprawy Ks. Grabmanna o Ulryku Engelberti ze Strassburga [3]), Krebsa o Teodoryku z Freiberga [4]), Baura o Robercie Grosseteste, Rubczyńskiego o Bertoldzie z Mosburga [5]), wykazały, że na łacińskim Zachodzie zrodził się dosyć silny prąd neoplatoński, który brał jedne idee z perypatetyzmu, inne z augustjanizmu, a jedne i drugie umie-

[1]) Philaletes, Übersetzung u. Kommentar zur Divina Commedia, 3 Bde Dresden 1828—1849.

[2]) Cl. Baeumker. Witelo, Münster 1908, Beiträge z. G. d. Phil. d. Mittelalt. III, 2.

[3]) M. Grabmann, Studien über Ulrich v. Strassburg, Zeitschr. f. kath. Theol. 29, 1905.

[4]) Krebs, Meister Dietrich, Münster 1906, Beiträge z. G. d. Ph. d. M. Bd. V, Hft.

[5]) Studja neoplatońskie, Przegląd filozoficzny 1900. 5—6.

szczał w ramach poglądów neoplatońskich, przystosowanych do myśli chrześcijańskiej. Źródeł prądu neoplatońskiego na Zachodzie było kilka. Znano tam już pisma Pseudo-Dionizego, znano od końca XII w. Liber de causis, rodzaj wyciągu z Proklusowej Institutio theologica, w r. 1268 przetłumaczył Wilhelm z Moerbeke samą *Institutio*, zjawiły się wreszcie nasycone pierwiastkami neoplatońskiemi dzieła arabskich perypatetyków Alfarabiego, Awicenny i Algazaliego.

Przesiąknięty augustjanizmem chrześcijański Zachód przyswajał sobie równocześnie całe bogactwo myśli perypatetycznej i neoplatońskiej. Ale z podwójną formą filozofji heleńskiej zjawiła się jej interpretacja arabska, utrudniając i tak już trudne zadanie asymilacji. Chrześcijańscy zwolennicy myśli perypetetycznej (św. Tomasz z Akwinu) musieli równocześnie zwalczać jej arabskiego komentatora, Awerroesa, zwolennicy neoplatonizmu nie mogli przyjąć wszystkich idei Alfarabiego i Awicenny, a jedni i drudzy starali się nie tyle o uratowanie chrześcijańskiego poglądu na świat, ile raczej o jego filozoficzne wzmocnienie i wszechstronną, systematyczną rozbudowę. Pokazała się jednak i inna dążność. Powstał nad Sekwaną obóz arabistów z Sigerem z Brabantu na czele, który dążył raczej do pogodzenia aweroizmu z arabskim neoplatonizmem, aniżeli do zasilenia myśli chrześcijańskiej przez filozofję grecką. Krzyżujące się prądy wstrząsnęły całą zachodnią duszą chrześcijańską i doprowadziły do tego głębokiego przesilenia, którego wyrazem były dekrety potępiające biskupa Tempier w Paryżu z 7. marca 1277 r. i arcybiskupa Kilwardby w Oksfordzie z 18. marca tego samego roku.

W miarę jak się rozjaśniał ogólny obraz prądów umysłowych, zaczęto także jaśniej pojmować poglądy filozoficzne Dantego. W pracy swojej o Teodoryku z Freiberga uwydatniał Krebs niejednokrotnie podobieństwo między tym dominikańskim neoplatończykiem i Dantem [1]). Daleko donioślejsze znaczenie posiada rozprawa Ks. Brunona Nardiego. Uważam zgodnie z Baeumkerem [2]) główną tezę Nardiego za chybioną, tezę, jakoby Dante,

---

[1]) Meister Dietrich, pp. 63, 72—3, 75, 84 itd. Por. cytowaną już powyżej rozprawę Krebsa „Scholastisches zur Lösung von Danteproblemen".

[2]) Cl. Baeumker, Dantes philosophische Weltanschauung, Deutsche Litteraturzeit. XXIV, Nr. 44.

wkładając pochwałę Sigera w usta św. Tomasza[1]), chciał przez to zaznaczyć, że daje w swej filozofji syntezę św. Tomasza i Sigera, bo każdy z nich widział tylko jedną część prawdy, a nie widział jej całości. Z tem wszystkiem myśli Nardiego o zależności Dantego od filozofji arabskiej, zwłaszcza od Awicenny, stanowią niewątpliwy postęp w historji filozofji średniowiecznej zwłaszcza, kiedy je się złączy z wynikami, zdobytemi przez Krebsa w jego dziele o Teodoryku z Freiberga.

Analizując pisma Dantego, nie można ani na chwilę zapominać o tem, że był on równocześnie poetą, filozofem i gorącym chrześcijaninem. Dante był poetą. Ribot dzieli wyobraźnię na dwa typy, plastyczny i rozlewny[2]). W pierwszym typie obrazy o kunturach jasnych i charakterze niemal wrażeń aktualnych łączą się raczej z wyrazistemi elementami objektywnemi i myślowemi aniżeli z silnemi stanami uczuciowemi, chyba że chodzi o genjusza, u którego nie brak nigdy głębi odczucia. W typie rozlewnym wysuwa się na pierwszy plan pierwiastek emocjonalny, który, ulegając ciągłym zmianom, kojarzy ze sobą obrazy wiotkie i nieokreślone w sposób więcej zewnętrzny i kapryśny. Dante posiadał wyobraźnię o potężnej plastyce — typ pierwszy — i dlatego musiała na niego silnie oddziaływać metafizyka świetlna i koncepcja arabska, łącząca cały świat widzialny i niewidzialny w pełną symetrji i ruchu całość. Dante był jednak równocześnie filozofem i dlatego jego myśl nie dała się podbić niewolniczo wyobraźni, pozostającej pod wrażeniem arabskiego obrazu świata. Dante był głęboko wierzącym chrześcijaninem, więc nie mógł obrać dla siebie lekkiem sercem wygodnej, nie wymagającej duchowego wysiłku teorji podwójnej prawdy Sigera z Brabantu.

W metafizyce świetlnej i koncepcji arabskiej o stopniowem wyłanianiu się sfer znajduje się wiele pierwiastków, które musiały żywo zająć wyobraźnię a przez to i myśl Dantego.

Metafizyka świetlna wychodzi z pojęcia światła prawdziwego duchowego, którego tylko grubem odbiciem ma być światło materjalne. Zwolennicy jej uważali Boga za takie światło

[1]) Raj IV, 133—138.

[2]) Th. Ribot, Essai sur l'imagination creatrice, ed. 4. Paris 1914, p. 153—154.

duchowe w znaczeniu ścisłem, właściwem, a nie tylko metafizycznem. Starszy ich obóz, wyprowadzający się od Plotyna, przyjmował cztery stadja w emanacji wszechświata z Prajedności: Prajedność, Νοῦς, anima mundi, natura. Młodsza forma arabska wniosła w ideę emanacji myśli Arystotelesa o intelekcie czynnym i pojęcia astronomiczne Ptolemeusza o sferach [1]).

Dante znał ze starszego obozu dziełko Liber de causis, z młodszego pisma Alfarabiego, Awicenny i Algazaliego. Silniejszym okazał się wpływ obozu młodszego.

Zarówno u Alfarabiego jak i u Awicenny Bóg nazywa się Pierwszą Przyczyną, Pierwszym Bytem, Szczerą Dobrocią, Szczerą Myślą [2]), dodajmy odrazu, że nigdzie nie nazywa się miłością.

Z Pierwszego Bytu pochodzi drogą emanacji intelektualnej Pierwsza Inteligencja, która zawiera już w sobie zacząték wielkości i staje się przez swój akt poznawczy źródłem dalszego procesu wyłaniania się bytów. O ile bowiem poznaje Pierwszy Byt, wydaje drugą Inteligencję, o ile zaś poznaje własną swą istotę, wyłania się z niej najwyższa sfera niebieska, złożona z materji i formy, którą jest dusza, wprawiająca całą sferę w właściwy jej ruch. Emanacja dokonuje się w dalszym ciągu w ten sam zupełnie sposób tak, iż z każdej Inteligencji wyłaniają się zawsze 3 człony: 1) materja przynależnej sfery niebieskiej, 2) forma czyli dusza sfery, 3) następna Inteligencja. Proces ten urywa się na sferze księżycowej. Odtąd nie powstaje już żadna nowa sfera, a wyłaniająca się z Inteligencji księżycowej Inteligencja ostatnia, zwana agens, activa, spełnia już całkiem nowe funkcje, wprowadza do bytu dusze ludzkie, a z pomocą sfer niebieskich także materję pierwszą i 4 żywioły, o ile materji nadaje coraz nowe formy. Liczba sfer, powstałych drogą emanacji dochodzi według arabów do dziewięciu: sfera najwyższa, bezgwiazdna (wyjaśnia obrót dzienny), sfera gwiazd stałych (tłumaczy precesję) i siedm sfer planetarnych, do których się wlicza także ostatnia księżycowa [3]).

---

[1]) Baeumker, Witelo, p. 424.

[2]) Por. Duhem, Système du monde, 1916, IV, p. 429—435.

[3]) Awicenna, Metaph. l. II, tr. II, c., zwłaszcza zaś l. II, tr. IX, c. 4. Nadto Duhem, Le système du monde, t. IV, p, 490.

W przeciwieństwie do procesu emanacyjnego, posuwającego się od Piewszej Przyczyny ku ostatniej sferze przez coraz dalszą degradację, pozostaje ruch drugi, który idzie od dołu ku szczytowi, od ostatniej sfery do Szczerej Dobroci jako do najwyższego celu. Obok ogólnego ruchu teleologicznego wszystkich sfer jako całości do Boga, posiada każda sfera zosobna swój własny ruch, gdyż jej dusza zdąża do odpowiedniej swojej Inteligencji, jako do przedmiotu ukochania i tęsknoty [1]).

W przedstawieniu arabskiem podwójnego pochodu wszechrzeczy od Boga i do Boga występuje kilka cech charakterystycznych. Najpierw Pierwsza Przyczyna, znając siebie z konieczności jako Czysta Myśl, z konieczności także widzi, że cały proces emanacyjny w taki a nie w inny musi dokonać się sposób [2]). Naodwrót wszystkie rzeczy dążą koniecznie do Szczerej Dobroci, do której miłość je pędzi, ale Sama Dobroć pozostaje nieporuszona jak fatum [3]). Nad całym procesem emanacyjnym góruje idea, że z jednej przyczyny prostej, w której żadnej niema wielości jeden tylko wynika skutek i stąd pochodzenie pośrednie wszechrzeczy od Boga z wyjątkiem pierwszej Inteligencji [4]).

Kiedy się odkłada metafizykę Awiceny, ażeby wziąć w rękę część Boskiej Komedji, spostrzega się odrazu, że się wchodzi w inny całkiem świat, chociaż podobne nieraz spotyka się idee. Także Dante mówi o Bogu jako o pierwszej przyczynie sprawczej i jako o celu, do którego wszystko zdąża, także Dante nazywa Boga światłem [5]), które rozbłyskując stwarza [6]) i Dobrocią, co wszystko do siebie pociąga [7]), ale to światło u Dantego nietylko błyszczy, lecz grzeje, Dobroć nie tylko miłość nieci, lecz sama kocha, sama jest Miłością, co nie z konieczności, ale z wolnej stwarza woli:

---

[1]) Awicenna, Metaph. l. II, tr. IX, c. 2. Por. także Duhem, op. cit. IV p. 446—7.

[2]) Awicenna, l. II, tr. IV, c. 4, 6. Duhem IV, p. 436.

[3]) Awicenna, l. II, tr. VIII, c. 6, l. II, tr. IX, c. 2.

[4]) Por. Duhem o Algazalin op. cit. t. IV, p. 449.

[5]) Raj, XIII, 54—57.

[6]) Raj, XXIX, 13—15.

[7]) Raj, VII, 64, Convito. III, c. 6, 7.

Nie, by radości własnej przywileje
Zwiększyć, lecz by blask, co z niej się wyłania,
Mógł, świcąc, wyrzec o sobie: istnieję,
W bezczasie wiecznym, za granicą trwania
I pojmowania, z woli swej podmuchu
Pramiłość (eterno Amore) nowe stworzyła kochania.

Całą Boską Komedję zamyka niezapomniany nigdy wiersz o „Miłości, co wprawia w ruch słońca i gwiazdy".

Przez to ujęcie zbliża się Dante do św. Bonawentury, który także rozumuje w ramach metafizyki świetlnej, a jednak na czoło wysuwa Boga jako miłość substancjalną [1]). Sam akt stworzenia zachował u Dantego o tyle zabarwienie neoplatońskie, że się dokonuje przez rozbłyskiwanie światła Bożego [2]). Wiadomo, jak św. Tomasz ostrzegał przed przenoszeniem pojęć wziętych z wewnętrznego życia Bożego do aktu stworzenia i stworzeń, u których niema tożsamości myśli z bytem [3]). Bezpośrednio stwarza Bóg u Dantego Inteligencje (aniołów), sfery niebieskie, intelektualną duszę ludzką i materję pierwszą, tak, iż pośrednio przez działanie Inteligencyj w związku z sferami powstają i od niego pochodzą jedynie formy, determinujące materję pierwszą, a zatem i dusza wegetatywna roślin i zmysłowa zwierząt. Cztery żywioły razem ze swojemi kombinacjami rodzą się pod wpływem działania Inteligencyj, które jakby zwierciadła odbijają idące od Boga poprzez empireum światło tak, iż wpływa w materję pierwszą jako kształtujące ją formy. Cokolwiek bezpośrednio od Boga pochodzi, nigdy nie niszczeje, podczas gdy to, co zostało przez niego stworzone w sposób tylko pośredni, ulega rozkładowi:

Wiedz: Łaska (Bontà) [4]) boża, w której nie masz cienia.
Pała i błyszczy, a kędy zaświeci,
Tam wieczne piękno z siebie wypromienia.
Wszystko, co się z niej bezpośrednio nieci,
Jest nieśmiertelne. — (Raj, VII, 64—68).
. . . .

[1]) Sent. l. I, D. X, a. 1, qu. 2, ed. Quaracchi, t. I p. 198.

[2]) Zob. Nardi, op. cit Riv. N, 1912, febr. p. 75.

[3]) Contra Gent.. l. IV, c. 11. por. Krebs, Meister Dietrich, p. 67.

[4]) Lepiej byłoby tłumaczyć na tem miejscu bontà przez „dobroć". Poza nielicznemi bardzo wyjątkami tłumaczenie Porębowicza jest tak doskonałe, iż oddaje trafnie nawet subtelne pojęcia filozoficzne.

Anioły (intelligentiae) — braeie— i te kołowroty (sfery),
W których szybujesz, czyste i świetlane,
Byty stworzone z pełnią swej istoty.
Ale pierwiastki żywiołami zwane
I wszystkie rzeczy, które z nich się biorą,
Z mocy pochodnych są uformowane
Stworzone ciało (materia prima), które jest ich korą
Stworzona jest moc (forma), w kształtowaniu czynna
A tkwiąca w gwiazdach, które tutaj gorą.
Dusza zwierzęca i dusza roślinna
Która jest z umiazgi zrodzona poślednie
Błyskom i ruchom gwiazd swą istotność winna.
Lecz życie wasze w sposób bezpośredni
Tchnie łaska boża. —

(Raj, VII, 130—143) [1]).

To, co Dante mówi o trudności opanowania materji przez formę [2]), może nasunąć domysł augustjańskiej koncepcji materji, ale wyrażenia Boskiej Komedji są zbyt ogólnikowe, by można na nich bezpiecznie oprzeć jakąś tezę. W każdym razie niema tam żadnego śladu myśli arabskiej, wprowadzającej w materję jakąś pierwszą zasadniczą formę (forma corporeitatis), przez którą powstałyby ciała rozciągłe i bezjakościowe, zanimby (prioritate naturae) otrzymały inne własności razem z dalszą formą.

Psychologja Dantego różni się i od poglądów św. Tomasza i od poglądów arabskich, zbliżając się najwięcej do augustjanizmu ze starej szkoły dominikańskiej i franciszkańskiej. W ludzkim embrjonie zjawia się najpierw dusza wegetatywno-zmysłowa pod wpływem ciał niebieskich — jak formy żywiołów — ażeby przygotować organizm do przyjęcia formy wyższego rzędu. Skoro tylko ta praca wstępna się skończyła, sam Bóg bezpośrednio wprowadza w ukształtowany już organizm duszę nową, rozumną, która obejmuje miejsce dotychczasowego principium życiowego, obejmując równocześnie wszystkie jego funkcje i dodając doń swoje własne:

Moc czynna duszą zwie się w nowym bycie
Jak w zielu, jeno, że tam otrzymuje
Odrazu, tu zaś urabia swe życie.

[1]) Por. także Raj, II, 113—135, XIII, 55-81, XXIX, 13—36: Convito II, c. 5, c. 7, III, c. 2, 7, 14.

[2]) Raj, I, 127—129, XIII, 64—73.

W dalszem istnieniu już rusza się, czuje
Na sposób morskich głębin zwierzokrzewa
I zmysły ze swych pierwocin kształtuje.
To rozprzestrzenia się, to w jedno zlewa
Moc, co się z serca płodzącego bierze,
Kędy natura członki przyodziewa.
Lecz jak w człowieka przemienia się zwierzę,
Jeszcze nie widzisz — niech ci wstyd nie będzie,
Bo większy mędrzec [1]) zmylił się w tej mierze.
Uczy on — i to widocznie tkwi w błędzie —
Że jest od umu [2]) dusza oddzielona,
Skoro nam umu nie widne narzędzie.
Ty prawdę z ust mych zdjętą, przyjm do łona:
Ledwo się w płodzie materja ustroi
Tyle, iż mózgu budowy dokona,
Pierworuch boży z czynu ręki swojej
Zadowolony, tchnie weń pełen mocy
Duch i pierwotnym oddechem go poi.
Ten władze czynne w swej treści jednoczy,
Z których się tworzy jedna i jedna
Dusza, co żyje, czuje, sobą toczy.

(Czyściec, XXV, 53—75) [3])

U Awicenny *Intelligentia agens* ustawicznie wprowadza duszę ludzką ze stanu możności w stan aktu, umożliwiając jej proces poznania umysłowego. Nardi wskazał [4]), że u Dantego jak u przedstawicieli augustjanizmu, Wilhelma z Auvergne i Rogera Bacona, intelekt ludzki poznaje najwyższe zasady w świetle Bożem. Od siebie dodam, że i tutaj za pomost do augustjańskiej koncepcji nawet u Wilhelma z Auvergne mógł posłużyć Awicenna, który poznanie najwyższych zasad wyprowadza z kontaktu z wyższemi czynnikami [5]), a nawet je tłumaczy wprost przez infuzję ze strony Boga [6]). Zwracam także uwagę

[1]) Siger z Brabantu.

[2]) intellectus passivus.

[3]) Por. także Raj, VII, 139—141 i Convito IV, 21. Nardi, Riv. N. 1912, febr. 78—80, 84—88, 1912. aprile, p. 225—226.

[4]) Riv. N. 1912 aprile p. 226.

[5]) Awicenna, Opus egregium de anima, Papiae, s. a. fol. b 1ro col. 2a: Sed virtus contemplat.va est illa virtus etc.

[6]) Duhem, Système du monde, IV. pp. 416, 417.

na to,że Awicenna mówi w metafizyce o stopniach szlachectwa (nobilitas) bytów, schodzących w dół w miarę, jak się oddalają od praźródła. Wśród ludzi góruje, zdaniem arabskiego perypatetyka, nad innymi ten, który faktycznie rozumuje i zdobywa cnoty moralne. Jeżeli Dante w przeciwieństwie do Egidjusza Rzymskiego (De regimine principum) zwalczał arystokratyczne pojęcie szlachectwa [1]), wprowadzając na jego miejsce metafizyczno-psychologiczne, to znalazł je już w ulubionym przez siebie Awicennie [2]) i mógł je rozwinąć na tle myśli rozsnutych przez Arystotelesa w Etyce Nikomachejskiej, a jeszcze więcej na tle znakomitych uwag św. Tomasza do tekstu Arystotelesa.

Ogólnie biorąc, łączy się Dante przez swoją filozofję raczej z augustjanizmem i z grupą średniowiecznych zwolenników asymilacji myśli neoplatońskiej przez myśl chrześcijańską, chociaż w teologji podziela całkowicie zapatrywania św. Tomasza. Ze św. Tomaszem łączy go również konsekwentny intelektualizm i to także tam, skąd częstokroć usiłuje go się wykluczyć, w mistyce. To prawda, że scholastyka dąży przedewszystkiem do spekulatywnego, teoretycznego ujęcia każdej prawdy, a więc i prawdy o Bogu, gdy tymczasem cel dążeń mistyki stanowi pełna miłości c o g n i t i o D e i e x p e r i m e n t a l i s, ale to nie przeszkadzało św. Tomaszowi, największemu scholastykowi średniowiecznemu zajmować się głęboko zagadnieniami życia mistycznego i nie przeszkadzało Ryszardowi, pierwszemu wielkiemu systematykowi średniowiecznej mistyki wnikać w najtrudniejsze problemy scholastyczne. Celem, do którego rwała się cała dusza Dantego, była c o g n i t i o D e i e x p e r i m e n t a l i s, zjednoczenie mistyczne z Bogiem, ale równocześnie wnikał we wszystkie zagadnienia ówczesnych spekulacyj filozoficzno-teologicznych.

Była tu mowa o zależności Dantego od rozmaitych wzorów średniowiecznych, ale jest zależność niewolnika i zależność genjusza. Z pośród scholastyków jedni utrzymywali, że pier-

---

[1]) Por. C. Sauter, Dantes Gastmahl, Freiburg i. Br. 1911, p. 83.

[2]) „Postquam autem esse coepit a principio... Sed ex hominibus ille est nobilior, cuius anima fit intelligentia in effectu et acquirit mores, qui sunt honestates practicae". Met, I, II, tr. X, c. 1, ed. Venet. 1495, fol. i — 3-vo, col. 1a.

wiastki, wchodzące w związek chemiczny, układają się obok siebie bez zmiany jako czynniki martwe, drudzy mówili o syntezie chemicznej, w której z pierwiastków pozostaje tylko materja, ale całość jest całkiem nowa, bo posiada nową substancjalną formę. Otóż u Dantego jest zależność genjusza, który bierze skądinąd materję, bo brać musi, ale ją przetapia w swej duszy na żywą własną myśl, ażeby się nią karmiły całe wieki.

Ks. Konstanty Michalski C. M.
